

المكتبة الثقافية

# الفكر الإسلامي وتراث اليونان

تأليف

برة حلمي مطر

01222715





المكتبة الثقافية

٥١٥

# الفكر الإسلامى وتراث اليونان

د. أميرة حلمي مطر



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٦



---

## مقدمة

---

من الدراسات الرائدة في تاريخ الفلسفة تلك الدراسات التي تعنى بحياة الفكر في تطوره بفعل انتقاله عبر الحضارات المختلفة .

.. فانفتاح الحضارات على بعضها يتبعه بلا أدنى شك احتكاك الثقافات ، الأمر الذي ينتهي الى تراوج هذه الثقافات أو صرامها ... ولم يحدث أن انغلقت حضارة على نفسها والا حكمت على نفسها بالذبول والضياع .

ويقدر ما تفتق الحضارة الفنية وتستوعب مما سبقتها أو من غيرها بقدر ما تكون أكثر على المطاء ، وهو أمر

لا نستطيع أن نستثنى منه حضارة الاسلام التي بلغت  
أوجها في القرن العاشر الميلادي أو الرابع الهجري .

فقد اثمرت في العلم والفلسفة مذاهب ونظريات لها  
طابعها الخاص الذي يدعو الى تفسير الحياة والوجود  
تفسيرا يستند الى التوحيد الالهى .

ولا شك انه لم يأت لهذه الحضارة ان تبذل ما أبدعته  
الا بعد قرون شغلت فيها بالنقل والاطلاع على تراث الأمم  
القديمة التي سبقتها .

وقد عرف هذا التراث عند العرب والمسلمين باسم  
تراث الاوائل .

ولما كان هذا التراث القديم منه الشافى ومنه المدون ،  
فلم يكن بد أن يكون القدر الأكبر منه نقلا عن المدون .

وفي هذه النقطة بالذات تتميز حضارة اليونان القديمة  
عن غيرها بأنها حضارة حفظت إبداعاتها مدونا فلم تكتم العلم  
ولم تجعله سرا مستورا عن عامة الشعب بل كان العلم  
والفلسفة والأدب مدونا لم يتعرض للتحرif والضياع شأن  
تراث الأمم الأخرى .

لذلك فقد تيسر للعرب والمسلمين الاطلاع على تراث  
السابقين عليهم في العلم والأدب والدين من خلال ما  
اطلعوا عليه في تراث اليونان .

ويتضح مما سبق أن الرافد اليوناني كان من أهم الروافد التي نهلت منها حضارة الاسلام .

فقد تقبل العرب المسلمون بسهولة ويسر تراث اليونان حين وجدوا فيه ما ينفي حاجاتهم العملية وتطلعاتهم الفكرية فقد تعلقوا بما في هذا التراث من إعلاء للمفطق العقلي ولكن من جهة أخرى قربه الى نفوسهم وما انطوى عليه هذا التراث من روح شرقية اصطبغ بها في عصوره الأخيرة بعد فتوحات الاسكندر للشرق وطوال العصر الهلنستي .

وقد شهد القرن الرابع الهجري نهضة فكرية كبيرة قامت على اكتاف العرب وغيرهم من المسلمين والموالي على السواء — ذلك أنه على الرغم من تفكك الدولة المركزية وقيام الدويلات في المناطق النائية نشطت المذاهب الفلسفية وسادت الساحة الفكرية حركة نابضة بكافة الأفكار والاتجاهات .

وفي ظل هذه الحياة سمحت الحضارة الاسلامية بحرية فكرية كبيرة بفضل ما في العقيدة الاسلامية من سماحة ودعوة الى التسليح بالعلم والمعرفة .

✽ فقد جاء في الذكر الحكيم قوله تعالى :

« يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات »

سورة المجادلة آية ١١

كما حث الاسلام الانسان على ان يعمل سمعه ويصره  
وقلبه كي يعرف الكون حوله وحمله مسئولية البحث بعد  
ان وهبه الوسيلة والقدرة .  
قال تعالى :

« ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه  
مسئولا »

### الاسراء آية ٣٦

ومن اقوال النبي صلى الله عليه وسلم :  
« الحكمة ضالة المؤمن ياخذها حيث وجدها ولا يبالي  
من اى وعاء خرجت »  
ويقول :

« خذ ما تعرف ودع ما تنكر »  
ويقول على بن ابي طالب :

« تعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال »

ويوم كان طلب العلم فريضة لم يتردد المسلمون ان  
يطلبوا العلم ولو كان في الصين ولما كانت ثقنتهم في اقتحامهم  
عالية ، اقبلوا على تراث العالم حولهم ينقلونه الى لغتهم  
ثم استطاعوا ان يدمجوا وان يجزلوا العطاء للانسانية  
جميعا .

وليم يلى من صفحات رؤية لوقف الفكر الاسلامي من  
تراث اليونان والعالم القديم الذي عرف عندهم باسم علوم  
الاولائل .



## نقل التراث اليونانى الى العالم العربى واسبابه

قبل ان نتبع تاثر الحضارة العربية الاسلامية بتراث  
اليونان وغيرها من الامم القديمة والتي عرفت عندهم بعلوم  
الاولائل ينبغي ان ننظر فى حياة العرب قبل الاسلام وكيف  
كانت صلاتهم بغيرهم من الامم الاخرى .

وقد اجمع المتخصصون فى تاريخ العرب القدامى على  
ان العرب قبل الاسلام كانوا يعيشون حياة لا تعرف نظام  
الدولة ولا الحكومة المركزية ، بل كانت حياتهم فى قبائل  
شديدة التمسك بالمصيبة الى حد انتهى بهم الى النزاع  
والصراع الدائم غير انهم كانوا فى حاجة دائمة للاتصال

بغيرهم من الشعوب الأخرى من أجل إكفاء أنفسهم  
ضرورات الحياة فنشطت التجارة مع جيرانهم وكانت  
القوافل التجارية تسلك الطرق إلى الحبشة واليمن  
جنوباً وإلى بلاد الشام شمالاً ، فكثروا على صلات تجارية  
وثقافية مع جيرانهم الفرس والروم وترتب على ذلك أن  
أحاطوا بأخبار الأمم الأخرى ، فمن سكن منهم الحيرة  
وجاور العجم أطلع على علم الأعاجم ومن خل بالشام من  
شيوخ فسلان علم أخبار الروم وبني إسرائيل واليونان (١) .

وحين جاء الإسلام جعل العرب أمة واحدة فوحد بينهم  
وبين شعوب أخرى كثيرة تمتد مواطنها من المحيط الهندي  
شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً .

ولم يزل الإسلام تعلمت الشعوب الأخرى اللغة العربية  
واختلفت لغة الفرس بعد دخولهم الإسلام مما كانت عليه  
قبله واقتبست من اللغة العربية الكثير من المفردات وأوزان  
الشعر واستخدمت الخط العربي ، وكذلك صارت اللغة  
التركية والأوردية وعاش في المسلمين من أتباع الديانات  
الأخرى متمتعين بكافة حقوقهم وحررياتهم في ظل الدولة

---

(١) د . علي الجندى ، في تاريخ الأندلس الجاهلي ، مكتبة النضر ،  
ط ٨٢ هـ .

الإسلامية ، وكانت تلك الحرية ظاهرة فريدة في القرون الوسطى لم تعرفها أوربا المسيحية (٢) .

وبعد تطور حضارة العرب في ظل الاسلام دونت العلوم بفضل اكتشافهم صناعة الورق التي انتقلت اليهم من الصين ، فدونت العلوم النقلية أولا ثم سرعان ما تفتحت عقولهم على العلوم العقلية وهي علوم كان للفرس واليونان والهند تراث كبير فيها ، فنقلوا عن تلك الشعوب الفلك والطب والرياضيات والمنطق والفلسفة .

وكان النقل المباشر من تراث الأوائل يتمثل في النقل من التراث اليوناني في المقام الاول ذلك لأن الحضارة اليونانية كانت قد انتشرت مع الاسكندر الأكبر في أرجاء العالم الشرقي وظلت تحتضنها دولة الروم البيزنطيين كما طقتها بلاد الفرس بعد أن تحولت الامبراطورية البيزنطية الى المسيحية وأمر الامبراطور جوستنيان باغلاق المدارس الفلسفية الوثنية عام ٥٢٩ م فهرب فلاسفتها الى دولة الفرس ورحب بهم كسرى أنو شروان وكذلك غزت ثقافة اليونان وفلاسفتها امبراطورية الفرس عدوتها العنيدة .

---

(٢) د . محمد عبد السلام كحافي : الحضارة العربية العربية طابعها ومقوماتها العلمية . دار النهضة العربية بيروت ، الفصل الثاني .

وكذلك انتشرت الثقافة اليونانية في بلاد الفرس وتركزت في مراكز هامة كانت جند يشابور من أهم هذه المراكز وتركزت كذلك في حران موطن الصابئة في بلاد ما بين النهرين . وفي أعالي بلاد الشام في الرها ونصيبين كذلك كانت قد ثبتت جذورها في الاسكندرية منذ عصر البطالة والرومان . وبعد انتشار المسيحية تلقاها المعلمون النصارى وتداولوا علوم المنطق والطب ونقلوا آراء بعض فلاسفة اليونان وكذلك فعل السريان النساطرة المنتشرون في أرجاء العالم الشرقي .

أما إذا رجعنا إلى شهادة المؤرخين وأقوالهم عن تراث الأوائل وانتقاله إلى العرب والمسلمين ، فيمكن أن نذكر مؤلفات عديدة في هذا الموضوع أشهرها مؤلفات القنطري وابن أبي أصيبعة وابن النديم والشهرستاني والمسعودي .

ويكفي أن نرجع بهذا الصدد إلى شهادة حاجي خليفة مؤلف الموسوعة الكبيرة .

« كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون » يقول :

« ان علوم الأوائل كانت مهجورة في عصر الدولة الأموية ولما ظهر آل عباس كان أول من اعتنى منهم بالعلوم الخليفة العباسي الثاني أبو جعفر المنصور وكان مع برامته في الفقه مقدما في علم الفلسفة وخاصة في علم النجوم ،

ثم لما أفضت الخلافة الى الخليفة السابع عبد الله المأمون  
ابن الرشيد اتهم ما بداه جده فداخل ملوك الروم وسألهم  
ما لديهم من كتب الفلسفة فبعثوا اليه منها بما حضرهم من  
كتب افلاطون وارسطو وسقراط وجالينوس واقليدس  
وبطليموس وغيرهم ، واحضر لهم المترجمين فترجموا له  
على غاية ما أمكن « (٣) » .

اما ابن النديم فيذكر السبب الذي من اجله كثرت كتب  
الفلسفة وترجمتها فيقول :

« ان احد الاسباب في كثرة كتب الفلسفة وغيرها في  
البلاد الاسلامية ان المأمون رأى في منامه كان رجلا أبيض  
اللون مشريا بالحمرة ، واسع الجبهة مقرون الحاجب ،  
اجلخ الرأس اسهل العينين حسن الشمائل ، جالسا على  
سريره قال المأمون :

« وكأني بين يديه قد ملئت له هبة فقلت من أنت ؟  
قال ارسطاطاليس فسررت به وقلت أيها الحكيم أسألك  
قال : سل ، قلت ما الحسن ؟ قال : ما حسن في العقل ،  
قلت ثم ماذا : قال ما حسن في الشرع قلت ثم ماذا : قال  
ما حسن عند الجمهور قلت ثم ماذا ؟ قال ثم لا ثم » (٤) .

---

(٣) حاجي خليفة : كشف الظنون من أساس الكتب والفنون .

(٤) ابن النديم المهرست : المكتبة التجارية القاهرة ص ٢٥٢ في

ذكر السبب الذي من اجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة  
في هذه البلاد .

كان هذا هو تفسير قدمه ابن النديم عن أهم أسباب تلك الرغبة الشديدة في اخراج الكتب اليونانية والاحتفاء بها في عصرى المنصور والمأمون .

وإذا كان هذا التفسير الذى أورده ابن النديم من باب الروايات الشائعة المتداولة إلا أن تقصى الأسباب التاريخية والسياسية إنما يلقى أضواء على أسباب ومؤثرات أخرى جدت على الساحة الفكرية كما يبين أن تشجيع خلفاء بنى العباس لترجمة تراث اليونان إنما كان لايدولوجية سياسية تبنتها الدولة العباسية .

يقول الدكتور زكى نجيب محمود في تفسير هذا الموضوع : أن الواقع التاريخي يشهد بأن الصراع على الحكم بدأ يشتد منذ نهاية الدولة الأموية إذ قويت الدعوة لبني العباس ابن عم النبي في الكوفة المتشعبة لأهل البيت وكان أقوى أعوان بني العباس هم من الفرس أهل خراسان الذين رغم دخولهم الاسلام لم ينالوا ما طمعوا فيه من مشاركة في سلطة الحكم وضجوا وتذمروا من عنصرية بني أمية وتفضيلهم العرب على باقى الشعوب التى دخلت الاسلام وانضوت تحت رايته .

ومالبث أن استقر الحكم لأبى العباس السفاح سنة ٧٥٠ م بفضل جهود الفرس بقيادة أبى مسلم الخراساني .

وجاء الخليفة العباس الثاني أبو جعفر المنصور فكان أول ما بدا به حكيه أن تخلص من أبي مسلم الخراساني وتم اعدامه .

وبمقتل أبي مسلم الخراساني بدأت مقاومة الفرس لحكم العرب مقاومة لا تقف عند حد السياسة بل أيضا على أعلى مستويات الفكر والثقافة وكان ذلك بإحياء عقائدهم القديمة وأكثر من ذلك ذهبوا الى حد تأليه أبي مسلم الخراساني (٥) .

وزاد من انكاء شعور الكراهية عند الفرس شعورهم شبه الديني حتى بين الذين اعتنقوا الاسلام من اعتبار ملوك الساسانيين أحفادا للبطل الاسطوري Kayami فأسسوا فرقا مستقرة في فارس تؤله الملوك وتعتبرهم محلا للالوهية باغ Bagh وراوا ان هذه الروح المقدسة تنتقل من حاكم الى حاكم آخر من طريق التناسخ (٦) .

لذلك فان كثيرا من الفرس رغم اعتناقهم الاسلام ظلوا متمسكين بأرائهم القديمة وكانوا مستعدين لعبادة الخليفة كعبادتهم للوكهم من قبل .

---

(٥) زكي نجيب محمود المعون واللامعول في تراثنا الفكري - دار الشروق ص ١١٧ .

(٦) دي لاس أوليري : الفكر العربي ومركزه في التاريخ - نظرة الى العربية وعلق عليه اسماعيل البيطار - دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧٢ ص ٧٦ الى ص ٨١ .

وتأقوا الى أمير مؤله ، وقامت فعلا محاولة لتأليه  
الخليفة قامت بها فرقة متعصبة ذات أصول فارسية عرفت  
بالراوندية وشسقت عصا الطامة عندما رفض الخليفة  
المنصور أن يعامل كاله ورمى بقادتهم فى غياهب السجن .

تلك الأفكار والبدع التى شسامت منذ بداية الدولة  
العباسية بدأت تتسرب الى مذاهب الشيعة المتطرفة التى  
ذهبت الى تقديس أبناء على وترى أن نفحة الهية مقدسة  
تحل فى الأئمة .

وكانت المجوسية هى أهم عقائد الفرس التى أرادوا  
أحياءها والى جانبها المزدكية والمأنوية كذلك انتشر الفنومن  
القائل بثنوية المبادئ الخير والشر أو النور والظلام  
وازدادت شعوزات الفرس وعقائدهم اللاعقلانية .

ازاء ذلك بدأ خلفاء بنى العباس ينتبهون الى ضرورة  
محاربة هذه الاتجاهات الايديولوجية المتسترة بالدين لأجل  
أهداف سياسية وكان اندفاعهم الى تأكيد منطق عقلى  
وفلسفة مخاللة لعقائد الفرس وفلسفة دولة الروم  
البيزنطيين عدوتهم القديمة والزود عن العقيدة الإسلامية  
باستخدام سلاح المنطق العقلى المستمد من فلسفة اليونان  
أكبر ند لدولة الفرس .

ولعل اندفاع خلفاء بنى العباس نحو تبنى المنطق  
العقلى والفلسفة اليونانية لم يكن فقط لمخاطبة شعوزات



الفرس بل أيضا للبحث عن احياء ثقافة عربية جديدة مناوئة  
لثقافة الأمويين شديدة التعصب لتراث العرب القديم (٧) .

كل هذه الاسباب تضافرت من أجل احياء ثقافة عباسية  
جديدة مناوئة لثقافة الفرس القديمة ولثقافة الأمويين شديدة  
التعصب والعنصرية للعرب .

نمن الواضح ان العناية بفلسفة اليونان وعلومهم  
وارسطو ومنطقه بوجه خاص لم تظهر الا في وقت متأخر  
نسبيا .

وفي ذلك يقول الدكتور محمد عابد الجابري : « لاشك  
ان حضور المنطق الارسطي في الثقافة العربية جاء متأخرا  
بما لا يقل عن قرن من الزمان من حضور الاصناف الأخرى  
من الموروث القديم » (٨) .

وينسب هذا بقوله :

« لقد اتجه المأمون اذن الى أرسطو لمقاومة الغنوص  
الماتوي والعرفان الشيعي كلاهما يريد أن يؤسس معارضته

---

(٧) زكي نجيب محمود — المرجع نفسه ص ١١٨ .

(٨) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي دار الطليعة بيروت

الطبعة الثانية ١٩٨٥ .

للدولة العباسية على سلاح لا يملكه العباسيون الذين  
 يتزعمون الخلافة السنية التي تؤمن بانتهاء النبوة وتوقف  
 الوحي نهائيا مع خاتم النبيين والمرسلين فكان لابد اذن من  
 سلاح يقف صامدا في وجه العقل المستقيل وأطروحاته  
 الماثوية الشيعية — ولم يكن هناك من سلاح آخر غير العقل  
 الكوني خصه التاريخ ، ومن هنا لجأت الدولة العباسية  
 على عهد المأمون الى العمل على تفصيب هذا العقل في  
 الثقافة العربية الاسلامية وإقامة التحالف بينه وبين العقول  
 الدينية العربية لصد الهجمات الغنوصية التي كانت تهدد  
 ليس فقط العباسيين كدولة بل الفكر الديني الرسمي بشقيه  
 المعتزلي والسني « (٩) » .

مما لواقع المتفق عليه اذن ان العناية بأرسطو لم تتخذ  
 شكلا واضحا الا في العصر العباسي على وجه الخصوص  
 في حركة الترجمة التي أطلق اسمها البداية فيها الخليفة  
 العباسي المنصور بعد ان نقل مقر الخلافة من الكوفة الى  
 بغداد وتمثلت قمتها بولاية المأمون في نهاية القرن الثاني  
 الهجري وكان لتأسيس بيت الحكمة في بغداد أعظم الأثر  
 في بعث التراث اليوناني وتراث أرسطو بالذات وقام بالدور  
 الأكبر فيه المترجمون السريان وعلى رأسهم ثلاثة من أسرة  
 واحدة هم :

---

(٩) المرجع نفسه ص ٢٢١ .

حنين بن اسحق وابنه اسحق بن حنين وحبيش بن الحسن

ويعد أبو بكر يعقوب بن اسحق الكندي الذي ولد  
بالكوفة وتلقى العلم بالبصرة وبغداد حوالي عام ٨٨٣ م  
وعينه المأمون مؤدبا للخليفة المعتمد من أشد المتحمسين  
لفلسفة أرسطو .

وكان ثاني المشائين من اتباع أرسطو هو أبو نصر  
الفارابي المتوفى سنة ٩٥٠ م وقد عاش في بلاط سيف  
الدولة في حلب ولكنه كان قد تلقى العلم في بغداد على  
يدى الطبيب المسيحي يوحنا بن حيلان وأبى بشر متى بن  
يونس القناني .

وهكذا نجد أرسطو يتوج في الثقافة العربية منذ القرن  
التاسع الميلادي ويظل مكرما تكريما لم يره مفكر آخر حتى  
تقل عنه المعلم الأول .

وإذا كان لفلسفة أرسطو عند العرب مكانة لا تدانيها  
فلسفة أخرى إلا أنه لا بد من التنويه بأن آراء أرسطو حين  
وصلت إلى العرب إنما وصلتهم مصبوغة بالصيغة  
الافلاطونية الجديدة . هذه الافلاطونية كانت قد أخذ بها  
شراح أرسطو في العصر الهلنتي قبل الاسلام وعلى رأسهم  
الاسكندر الافروديسي الذي كانت شروحه على نظرية  
العقل من أهم مواضع التأثير في فكر فلاسفة الاسلام .

وكانت أهم أسباب هذا الخلط بين المشائية الإسلامية والافلاطونية الجديدة هو قبول مختصرات من تاسوعات افلوطين الرابعة والخامسة والسادسة على أنها إلهيات أرسطو وسميت المختصرات بأوثولوجيا أرسطاطاليس .

وللجاحظ رأى ذكره بصدد الترجمة عموماً ومدى جدواها وأهميتها في كتاب الحيوان .

ذهب الجاحظ إلى القول بصعوبة الترجمة بل استحالتها ، إذ يتعذر على المترجم إيراد ما كتبه المؤلف تماماً ، ويشترط في الترجمة شروطاً من أهمها أن يكون المترجم على نفس المستوى الفكري للمؤلف وأن يكون على دراية تامة باللغتين التي يترجم منها والتي يترجم إليها ، ويزيد الأمر صعوبة عدم إمكانية التطابق بين لغتين مختلفتين ، ويقول إذا كانت هناك صعوبة في ترجمة كتب الهندسة والفلك والطب فما بالك بالكتب الدينية التي تتناول العقائد والإلهيات ، وأكثر من ذلك صعوبة ترجمة النصوص الأدبية وخاصة الشعر إذ يستحيل ترجمته .

وأفكار الجاحظ بهذا الصدد لها أهميتها وتكشف عن حس نقدي عظيم ولعل الدافع إليه أنه لم يكن في عصره مترجمون على مستوى عال من الدقة ، لأنه ألف كتبه قبل أن يقدم إسحق وحنين ترجماتها للتراث اليوناني ويذهب الدكتور عبد الرحمن بدوي في تفسيره لآراء الجاحظ إلى

أنه يمكن أن يكون الجاحظ قد كتب هذا الكلام في عصر اشتد فيه النقاش حول ترجمة القرآن إلى اللغات الأخرى كالفارسية والتركية ، وكان الجاحظ من أشد معارضي هذه المحاولات ولذلك نراه يثير الكثير من الخصائص التي تميز اللغة القرآنية ليبين استحالة ترجمته ، وربما كان يدمو أصحاب اللغات الأخرى غير العربية الذين دخلوا الإسلام إلى تعلم اللغة العربية من أجل إجادة المعرفة بالدين (١٠) .

لقد كان انفساح الطريق للترجمة في القرن الثاني الهجري — الثامن الميلادي — مما بعث نهضة فكرية كبيرة أتت ثمارها في القرن الرابع الهجري — العاشر الميلادي — وسادت نهضة فكرية اشادت بالعقل وقدرته على اقتحام مجالات عديدة من العلم غير أنها فتحت الباب على مصراعيه لكثير من التيارات المتناقضة فالى جانب العقلانية وجد الشك والى جانب النزعة العلمية الوضعية وجدت العلوم السرية Occultisme وظهر التطرف في الدين والتطرف في الإلحاد (١١) .

---

Abdurrahman Badawi : La Transmission (١٠)  
de La philosophie Greque au monde Arabe. Paris Vrin.  
1968 P. 108 — 129. Ibid. P. 21.

A. Badawi, Quelques figures et (١١)  
Thèmes de la philosophie Islamique. Pari Maisonneuve  
1979.

كذلك علت مكانة أرسطو وذاعت شهرته عند العرب طالما وصلتهم فلسفته مصبوغة بالانلاطونية الجديدة . ولم تكن بين أيديهم فلسفته الحق . وبفضل التحريف الذي حدث لهذه الفلسفة على يد النقلة من السريان المسيحيين ، ولما عرف العرب مؤلفاته أحسن من ذي قبل وجدوا أنها ليست كما كانوا يشتبهون خاصة نظريته في أزلية الكون ونظريته في انكار العناية الإلهية وانكاره نشور الأجسام .

لذلك نقد شامت الثقافة الإسلامية حركة نقد لفلسفة أرسطو والمثبائية ظهرت متأخرة وتجلت عند عدد كبير من مفكرى الإسلام وعلى رأسهم الغزالي وأبو البركات البغدادي وأبو بكر الرازي وغيرهم .

ويمكن أن نعد القرن الثاى للهجرة أو الثامن الميلادى العصر الذهبى للترجمة اشتمت فيه موجة الترجمة الى حد اثار المناقشات والجدل حول أهمية الترجمة وقيمتها وتطرق البحث الى النظر فى مدى تفوق الحضارات المختلفة والمفاضلة بينها ويوجه خاص البحث فى خصائص وسمات الحضارة اليونانية والمقارنة بينها وبين الحضارات الأخرى ويعد أبو حيان التوحيدى من المصادر الرئيسية فى هذا الموضوع اذ يكرس فصولا بأكملها فى كتاب الامتاع والمؤانسة لهذا الموضوع فيقول : « الامم عند العلماء أربعة » الروم والعرب وفارس والهند » ويصعب ان يقال ان العرب وحدها افضل من هؤلاء الثلاثة . . يقول : « للفرس

السياسة والآداب ، وللروم العلم والحكمة ، وللهند الفكر والرؤية والخفة والسحر والأتانة وللترك الشجاعة والاقدام والزنج الصبر والكد والفرح وللعرب النجدة والقرى والوفاء والنبلاء والجود والذمام والخطابة والبيان .

ويقول كل أمة لها زمان على ضدها وهذا بين مكشوف اذا ارسلت وهمك في دولة يونان الاسكندر لما قلب وساس وملك وكذلك اذا عطفت الى حديث كسرى انوشسروان وجدت هذه الأصول بأعيانها . . ولذا قال ابو مسلم صاحب الدولة حين قيل له : «اي الناس وجدتهم أشجع فقال : كل قوم في اقبال دولتهم شجعان وقد صدق وعلى هذا كل أمة في مبدأ سعادتها افضل وانجد» (١٢) .

ومن أشهر مروجي التراث اليوناني في العالم الاسلامي مسكويه والرازي وابو سليمان بن بهرام السجستاني مؤلفا كتاب صوان الحكمة كانت له مكانة ممتازة بين مثقفي العرب في ذلك العصر وكانت منزلته من أبي حيان التوحيدي منزلة سقراط من افلاطون وابو حيان يروي عنه كما روى افلاطون عن سقراط وقد ولد السجستاني بسجستان ورحل الى

---

(١٢) أبو حيان التوحيدي كتاب الامتاع والموائسة منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت. الجزء الاول - الليلة السادسة . ص ٧٠ الى ص ٩٦ .

بغداد وكان له دائرة من المثقفين في كافة العلوم ومن أهمهم ابن الرمانى اللغوى وأبو حيان التوحيدى وشامت مؤلفات كثيرة تولى من شأن ثقافة اليونان من هذه الكتب التى كثيرا ما تتخللها أقوال وأفكار لا تطابق واقع الفكر اليونانى — من ذلك كتاب المبشرين فالتك العامرى المؤلف عام ٤٤٧ هـ وعنوانه مختار الحكم ومحاسن الكلم — ولا نجد فى المراجع اليونانية أصولا لهذا الكتاب المنقول عن اليونان .

وفى هذا الكتاب يظهر سقراط على انه نبى وزاهد ويفكر ديوجين الكلبى — وترد آراء لافلاطون وأرسطو فى السياسة وأهم ما يرد فيها روايات الغرب من الاسكندر الاكبر التى يبدو انها مستمدة من أصول بيزنطية وهى تمجد سيرته بشىء كل رومانسى كبير — فقد نسبوا له الحكمة والخلق الحسن وكيف ثار على ما درج عليه أسلافه من تقديم جزية لدارا ملك الفرس وبعد أن تولى الملك رفض دفع الجزية فجرى القتال وانتصر الاسكندر ولكنه كرم دارا بعد مقتله وتزوج من ابنته روشنك عملا بوصية أبيها ، ولما دخل بلاد الفرس أحرق كتب المجوس وهدم بيوت النيران وبنى مدينة مرجيانوس التى سميت فيما بعد مرو وارتحل الى الهند وكتب الى ملكها من ذى القرنين ملك ملوك الدنيا يقول له ان الله الهى والهك وسار الى البراهمة لاثهار دينه وقتل من كفر به — وواضح عدم الدقة فى هذه الرواية



التي تشيد بالاسكندر وكذلك كتبوا عن اخبار كبار العلماء —  
بطليموس صاحب المجسطى وجالنيوس اعظم اطباء اليونان  
وله الكتب الستة عشرة التي كانت تعلم بالاسكندرية  
وسار عليها التعليم الطبى عند العرب .

على اى الحالات فقد اطلع العرب على تراث اليونان  
فى العلوم وفى الفلسفة ولهم الفضل فى حفظ هذا التراث  
من الضياع والكشف عن اصول يونانية ضائعة — من ذلك  
كتاب بركليس عن ابدية العالم ورد يوحنا النحوى عليه  
وكتابه مبادئ الثيولوجيا عرف باسم كتاب الايضاح فى  
الخير المحض — وهو الذى ترجم من العربية الى اللاتينية  
باسم كتاب العلل Liber de Causis وقد علت شهرة  
ارسطو وارتفعت مكانته عند العرب كما لم ترتفع مكانة مفكر  
آخر فى العالم القديم .

ولقد عنى ابن ابي اصيبعة بفكر اسماء النقلة الذين  
اكتبوا على ترجمة ارسطو وتراث اليونان فى الفلسفة والطب  
فمنهم محمد بن موسى المنجم، وهو من بنى موسى بن شاكر  
المشهورين فى العلوم الرياضية وكان حنين بن اسحق ينقل  
لهم كثيرا من كتب الطب قال ابن ابي اصيبعة ان بنى  
شاكر كانوا يرزقون النقلة ومنهم حنين بن اسحق وكانت  
اجرتهم خمسمائة دينار فى الشهر . . ومما يحكى عن ابي  
الخير بن الخمار وعلى بن زرعة انها ماتا حسرة بمقالة  
يحيى بن عدي فى الحجج المبطللة لكتاب القياس ومنه مارواه

ابن بطلان الطبيب عن شيخه أبى الفرج بن عبد الله بن  
الطبيب فقال بقى عشرين سنة فى تفسير ما بعد الطبيعة  
ومرض مرضا من الفكر فيه كاد يلفظ انفاسه .

ومن ذلك رواية ابن سينا عن نفسه قال قرأت ما بعد  
الطبيعة فما كنت أفهم ما فيه والتبس على غرض واضعه  
حتى أمدت قراءته أربعين مرة وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا  
المقصود به وقلت هذا كتاب لا سبيل الى فهمه وإذا أنا  
فى يوم من الأيام وحضرت وقت العصر فى الوراقين بيد  
دلال مجلد ينادى عليه فعرضه على فرددته رد متبرم معتقد  
الا فائدة من هذا العلم فقال لى اشترى منى هذا فهو رخيص  
أبيعه لك بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج الى ثمنه فاشتريته  
فاذا هو كتاب لأبى نصر الفارابى فى أغراض كتاب ما بعد  
الطبيعة فرجعت الى بيتى وأسهرت قراءته فأنفدت على من  
الوقت أغراض ذلك الكتاب وفرحت بذلك وتصدقت ثانى  
يوم بشىء كثير على الفقراء .

وبدل ذلك على مدى ما ناله العلم بقراة الأقدمين من  
اهتمام خاص فى عصر العباسيين .

وقد سار النقل من اليونانية فى ثلاثة ادوار كما يقول  
سارتلانا : (١٣)

---

(١٣) سارتلانا محاضرات فى تاريخ الفلسفة اليونانية بمصر  
بمكتبة جامعة القاهرة .

## الدور الاول :

من خلافة ابي جعفر المنصور الى وفاة هارون الرشيد  
اي من سنة ١٣٦ هـ الى سنة ١٩٣ هـ . وقد فكر المسعودي  
في مروج الذهب أن ابا جعفر المنصور كان أول من  
ترجمت له الكتب من اللغة العجمية الى العربية — ومن  
ذلك كتاب كلية وديمة وكتاب السسند هند والمنطقيات  
لارسطو والمجسطى لبطليموس ومن تراجم هذا العصر يحيى  
ابن البطريق وترجم طيماوس لافلاطون واقليدس في  
الهندسة وجورجيسي بن بختيشوع وهو أول من نقل الكتب  
الطبية الى العربية .

## الدور الثاني :

عصر الترجمة يبدأ من ولاية المأمون سنة ١٩٨ هـ  
الى سنة ٣٠٠ هـ وهنا ظهرت الطبقة الثانية من المترجمين  
ومنهم يحيى بن البطريق الذي غلبت الفلسفة عليه أكثر من  
الطب وتولى ترجمة كتب افلاطون وارسطو ومنهم الحجاج  
ابن يوسف بن مضر الوراق الكوفي سنة ٢١٤ هـ وقسطا  
ابن لوقا البعلبكي وعبد المسيح ابن ناعمة وحنين بن اسحاق  
المتوفى سنة ٢١٠ هـ وقد عني حنين بنقل الكتب الطبية  
خاصة كتب جالينوس اما ابنه اسحق بن حنين فقد عني  
بنقل كتب الفلسفة الارسطية .

### الدور الثالث :

فقد ظهر فيه متى بن يونس القنائى الذى عاش ببغداد  
فى خلافة الراضى بعد سنة ٣٢٠ هـ ويحيى بن عدى سنة  
٣٦٤ هـ ومنهم سنان بن ثابت بن قرة سنة ٣٦٠ هـ وأكثر  
ما اعتنوا به الكتب المنطقية والطبيعية وتفسيرها عند  
الاسكندر ويحيى النحوى .

كان نتيجة لهذه الجهود فى الترجمة تلك النهضة التى  
ظهرت واضحة فى القرن الرابع الهجرى وهو العصر الذى  
ظهر فيه ابن سينا والرازى والبىرونى وأخوان الصفا .

ولقد ظهر ولع ابن سينا بهذه الكتب مما رواه عن نفسه  
من أنه لما قدم بخارى لعلاج السلطان نوح بن منصور قال :  
سألته الآن فى دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها  
من كتب الطب فائن له فدخل دارا ذات بيوت كثيرة فى كل  
بيت صناديق كتب مصنفة بعضها فى الشعر وبعضها فى  
الفقه وبعضها فى كتب الأوائل .

ولقد كان من أبرز آثار نقل علوم اليونان وفلسفتهم  
أن ساد الحماس لما هو قديم وغريب وذاعت البدع  
والاستبداد بالعقل الى حد ازدياد العقيدة والشريعة ومن  
أبرز أمثلة ذلك (١٤) .

---

(١٤) سارثلانا والمرجع نفسه .

١ - ابن المقفع ، ويحكى عن ابن المقفع المترجم الشهير انه كان يصرح بالثنوية وافتتح بعض كتبه بقوله : « بسم النور الرحمن والرحيم » ، وكان ينكر الخلق من العدم حتى قال : ان كون شيء من لا شيء لا يقوم له في الوهم مثال ومالا يقوم في الوهم مثاله فمحال .

ويقال انه ترجم كتاب مزدك المعروف باسم ديستلو وكتب في الطعن على القرآن الكريم : الدرة اليتيمة في معارضة القرآن .

وترجم كلية وديمة مضيفا اليه باب بارزويه وهو اسم فارسي قديم اتخذ ابن المقفع وذهب فيه الى القول بتعارض الاديان واستحالة الوصول فيها الى يقين . واعتبار العقل افضل وسيلة للمعرفة .

٢ - وذكر ابن حزم في كتاب الملل ، ان الحساسانية قالت بان للعالم اله قديم هو الله تعالى ومحدث هو المسيح وان المسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو رأى مستمد من فرق الغنوصية المنتشرة في بلاد الفرس .

٣ - وذهب ثمامة بن الأشرس وهو من ندباء المأمون أن اليهود والنصارى والزنادقة يصيرون في الآخرة ترابا ولا يدخلون جنة ولا نار وكذلك البهائم والاطفال .

٤ - وذهب محمد بن زكريا الرازي الطبيب الكبير الى قول جمع فيه بين مذهب الفيثاغورية ومذهب الصابئة وكان يقول ان هناك قدماء خمسة : البارى سبحانه وتعالى والنفوس الكلية والهيولى الاولى ثم المكان والزمان . ويؤخذ عليه انكاره للنبوات .

٥ - اما ابن الراوندى المتوفى سنة ٩١٠ هـ فكان ينكر الالهية وينادى بأقوال . . الدهريين وانكر النبوات وكذلك المعجزات .

## رد الفعل وانكار الفلسفة

كان لحركة النقل عن اليونان والفرس والهند وأحياء تراث الأوائل أن شاع في البيئة الفكرية حريات وشطحات وكثرت النزعات المتطرفة كما ذكرنا والخروج على أسس الشريعة واهتز الإيمان بالعقيدة الأمر الذي أثار الإثمة والفقهاء وظهر الهجوم على الفلسفة وانكار علم الكلام وقد شاعت العبارة القائلة « من تمنطق فقد تزندق » وقال ابن تيمية الحنبلي « ما أظن الله تعالى يغفل عن المأمون العباسي ولا بد أن يعاقبه بما أدخل على هذه الأمة . وينسب للقاضي أبو يوسف الحنفي قوله من طلب الدين بالكلام

تزدق ومن طلب المال بالكيمياء أفلس ومن حدث بفرائب  
الحديث كذب (١) .

وكان أقسى من عادي الفلسفة والكلام هم الفقهاء  
الحنابلة ابتداء من القرن الرابع إلى ما بعد ذلك ، وحين  
قويت شوكتهم وصل بهم الأمر إلى تفتيش دور العامة  
والمفكرين وأن وجدوا نبیذا أراقوه وأن وجدوا طریبا وغناء  
ضربوا واعترضوا على خروج النساء ووصل بهم الأمر إلى  
أنه إذا مر بهم شافعى المذهب أفرؤا به العميان فيضربونه  
بعضيهم حتى يكاد يموت ويحكى عن سيف الدولة الأمدى  
المولود سنة ٥٥١ هـ قال عنه القنطرى أنه كان مبرزاً في  
علوم الأوائل والمنطق ولما نزل بغداد جناه الفقهاء ووقعوا  
في عقيدته فخرج من العراق قاصداً مصر فدخلها في ذي  
القعدة عام ٥٩٢ هـ ونزل بالندرسة المعروفة بمنزل المعز  
وناظر بمصر .

وحدث مثل هذه لعبد السلام بن عبد الوهاب الملقب  
بركن الدين المتوفى سنة ٦١١ هـ وهو حفيد المتصوف  
عبد القادر الجيلانى حيث لعن وأحرقت كتبه .

---

(١) مثل موقف أهل السنة القدماء إزاء علوم الأوائل لاجتهد  
جولد زيهر ص ١٢٢ إلى ص ١٧٢ من كتاب التراث اليونانى في الحضارة  
الاسلامية نشرة د . عبد الرحمن بدوى - انظر أيضاً مقدمة ابن خلدون  
الفصل الرابع والعشرون في أبطال الفلسفة وأسماء منتحلها .



ولاشك أن مقاومة الأئمة كان لها ما يبررها إزاء البدع والآراء الخارجة غير أن معاداة الفكر واشتهار سسلاح السلطة والقهر والعنف كان من أهم أسباب ركود الفلسفة وتباعد الناس عنها خصوصا بعد قيام الفتن وزيادة استبداد الحكام ثم ما تلا ذلك من حروب صليبية وهجوم المغول على البلاد الإسلامية في القرن السابع الهجري فكان ذلك من أسباب ضياع ما كان موجودا بالخزائن خاصة خزائن حلب وبخارى وسمرقند ويقال أن المغول لما دخلوا بغداد سنة ٦٥٨ هـ مزقوا الكتب وأحرقوا الخزائن .

غير أن علماء الكلام الذين قامت الحملة في مواجهتهم كانوا أهم من تصدى للدفاع عن العقيدة في مواجهة البدع والشطط وقد استعانوا بالفلسفة والمنطق في سبيل نصره دينهم وصارعوا أصحاب الأديان والملل الأخرى في جدلهم معهم من ذلك جدلهم مع اليهود في موضوعات دقيقة مثل نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ومن أمثلة ذلك ، كتاب هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى لابن القيم سنة ٧٥١ هـ أما فيما يتعلق بالجدل مع المذاهب المسيحية فيظهر على وجه الخصوص في كتاب القاضي عبد الجبار المغنى في أبواب التوحيد كتبه في مواجهة الفرق غير الإسلامية ورد فيه على عقيدة التثليث واتحاد اللاهوت بالناسوت .

كذلك قام الجاحظ بالرد على النصارى في رسالة

كرسها لهذا الغرض رسالة الرد على النصارى ضمن ثلاث رسائل للجاحظ (٢) .

وقد أدى الجدل مع اتباع العقائد الأخرى خاصة المسيحية الى ظهور مشكلات جديدة في الفكر الاسلامي مثل مشكلة البحث في القرآن وهل هو قديم أم مخلوق وتبنى المعتزلة القول بخلق القرآن وترتب على ذلك أيضا البحث في جوهر الله ذاته وصفاته في مواجهة القول بالاقانيم الثلاثة في المسيحية .

ولما دخل الاسلام بلاد الفرس وقضى على دولتهم الساسانية وديانتهم الزرداشتية قضت الدولة الأموية على وثنياتهم وثنائيتهم غير أن مانويتهم وغنوصية المسيحيين تسالت الى فكر كثير من مفكرى الاسلام نوى الاتجاهات الباطنية والشيعة والخوارج خاصة عند من كان منهم من أصول فارسية أمثال ابن المقفع ويشار بن برد ومنهم أيضا صابئة حران عبدة الكواكب الذين ذكرهم المستودى في مروج الذهب والثـهـرستاقى في الملل والنحل ونسب لهم قولهم بالوسائط الروحانية والمتوسطات المقربين الى الله رب الأرباب ومن فرقهم أصحاب الهيكل

---

(٢) نشرة مينكل ، المطبعة السلطانية بالقاهرة سنة ١٨٢ هـ انظر لويس جاردييه و ج قنوانى ، فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية ترجمة صبحى الصالح وغريد جبر — دار العلم للملايين ١٩٦٧ .

كذلك ذكر البيروني عقيدة البراهمة في كتابه تحقيق ما  
للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة .

وكان على رأس من رد على الفلسفة وأبطل ما في  
المشائية من ابتعاد عن العقيدة هو الإمام الغزالي في  
مؤلفاته الكثيرة ، مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة ، كهر  
الفلاسفة في ثلاثة أمور منها قدم العالم وعدم معرفة الله  
بالجزئيات ونشور النفوس بغير أجساد .

غير ان الانتصار للفلسفة لم يعدم من قام به وعمل  
على الرد على مهاجميها ، ويذكر بهذا الصدد محاولة الكندي  
الدفاع عن الفلسفة بمقد ذهب في رسالته الى المعتصم بالله  
في الفلسفة الاولى الى القول بان الحقيقة الفلسفية  
لا تعارض الحقيقة الدينية وعارض المسيئين الى الفلسفة  
ورماهم بانهم يتاجرون بالدين نبا عن كراسيهم المزورة التي  
نصبوها بغير استحقاق بل للترؤس والتجارة وهم عديماء  
الدين ، يقول من تجر بالدين لم يكن له دين .

ولذلك نقد رماه بالالحاد بعضهم وله رسالة مفقودة  
سماها الحث على تعلم الفلسفة .

لكن اهم ما كتب بصدد الدفاع عن الفلسفة والانتصار  
لها يرجع الى ابن رشد الذي رد على الغزالي في كتاب  
تهافت التهافت وكتاب فصل المقال وفيما يلي خلاصة رأيه  
بهذا الصدد .



## الدفاع عن الفلسفة عند ابن رشد

كان ابن طفيل هو صاحب الفضل الأول في تعريف ابن رشد بالأمير أبو يعقوب الذي طالبه بوضع شروح على فلسفة أرسطو فعنى بتفسيرها كما عنى أيضا بالطب اليوناني وله فيه كتاب الكليات .

غير أن أهم ما قدمه ابن رشد دفاعا عن الفلسفة ، هو كتابه تهافت التهافت ردا على كتاب الإمام الغزالي تهافت الفلاسفة . كما يعد مؤلفه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال من أهم ما كتبه في مقام الدفاع عن الفلسفة .

ولكى نحدد قيمة هذا المؤلف ، لابد من أن نذكر الخلفية التاريخية التي كانت تجعل من جمهور الفقهاء والعامة مناهضين لدراسة الفلسفة ، وهم الذين تمسكوا بحرفية ما ورد في القرآن الكريم والسنة في فهم المسائل التي تمس طبيعة الألوهية والمسائل الكونية ، ولقد انقسم علماء الدين في عصر ابن رشد إلى فريقين فريق الفقهاء المالكية الذين تناولوا الأمور العملية بالدراسة وفريق المتكلمين وهم الذين تناولوا الأمور النظرية وكانوا من الأشاعرة ، وكان فقهاء المالكية والأشاعرة من أشد أعداء الفلسفة في الأندلس وكلاهما كان يعتمد على ظاهر النصوص الدينية مستعينا في فهمها بدراسة اللغة العربية ولكن الفلاسفة الذين ظهروا في القرن التاسع الميلادي بدأوا يستعينون بمناهج أخرى مختلفة عند تناولهم الموضوعات الخاصة بالألوهية والكون والإنسان ، فقد اعتمدوا على مناهج الاستدلال العقلي والتفسير العلمي متبعين في ذلك فلاسفة اليونان ونظرياتهم في الكون والطبيعة .

ولما كان الإمام الغزالي أشد من تصدى للرد على هذه المناهج فقد انتهى إلى تكفيرهم في ثلاث مسائل هي :

**أولا : مسألة علم الله :**

فإنه فلاسفة اليونان هو اله متعالى ، ويقتصر عمله على تأمل ذاته ، وهو لا يتصل بالعالم إلا بوسائط كما

يذهب اتباع الافلاطونية الجديدة والخنوصيون ولكن الله سبحانه وتعالى كما ورد في القرآن الكريم هو خالق الكون بلا وسائط وهو يعلم كل صغيرة وكبيرة عن الكون ومن الانسان ... لذلك اتهم الفزالي فلاسفة الاسلام اتباع ارسطو بعدم الايمان بما جاء في القرآن الكريم من أن الله يعلم الجزئيات وأعرض على ما ذهب اليه الفلاسفة المشاؤون من أنه لا يعلم الا الكليات (١) .

### ثانيا : أزلية العالم :

أن اله اليونان والفلاسفة المشائين لم يخلق العالم في لحظة من الزمان وإنما وجد العالم من الازل وبواسطة عملية فيض أزلية صادرة عن ماهية الله بالضرورة وفقا لما قالت به الافلاطونية الجديدة (٢) .

### ثالثا : البعث (٣) :

ذهب فلاسفة اليونان منذ افلاطون ومن تبعه الى أن جسد الانسان عائق للنفس ولذلك فإن حالة الفكر والتأمل

(١) الامام الفزالي ، تهافت الفلاسفة تحقيق الدكتور سليمان خضيا دار المعارف مصر - طبعة ثالثة .

انظر المسئلة الثالثة عشرة في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات . ص ٢٠٤ .

(٢) المرجع ذاته : المسئلة الاولى والثانية : ابطال مذهبهم في أزلية العالم وابطل مذهبهم في ابدية العالم .

(٣) المسئلة العشرون في ابطال انكارهم لبعث الاجساد .

الخالص حالة خاصة بالنفس ، وتتمثل السعادة المطلقة في مفارقة النفس للبدن وخلاصها منه — ولكن القرآن الكريم ينص على أن البعث بالأجساد والأرواح معا ولذلك فرأى الفلاسفة في عدم بعث الأجساد يخالف الدين .

ومن الطبيعي أن الفلاسفة لكي يتجنبوا غضب الجمهور لجأوا إلى وسيلتين ، هما إما أن يفسروا القرآن تفسيراً مجازياً وهنا يتعرضون للنقد إذ بأي حق يدعون ذلك ؟ . . أو يقتصروا على تعليم الخاصة تعليماً سرياً كما كان يفعل المسيحيون في ظل الإمبراطورية الرومانية الوثنية .

وقد وجه الغزالي نقده للفلاسفة ولغيرهم في النقاط السابقة في كتابه تهافت الفلاسفة سنة ١٠٩٥ م وكتب بعد ذلك في هذا الموضوع مؤلفاً آخر هو فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة أدان فيه الفلاسفة على طريقتهم في التأويل .

ولكن بعد ثمانين عاماً استطاع ابن رشد الرد على الغزالي وقد سنحت لابن رشد الفرصة في القيام بهذا الدفاع عندما أظله بالرعاية أمير الموحدين أبو يعقوب عام ( ١١٦٣ — ١١٨٤ ) وكان خير رد في الدفاع عن الفلسفة هو كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال كتبه عام ١١٧٨ م .



## الأدلة والبراهين في فصل المقال :

يبدأ ابن رشد بالبحث فيما إذا كانت الفلسفة كما عرفها اليونان مسموحاً بها من قبل الشريعة أم هي محرمة أم هي مطلوبة ؟ ( فصل ١ - ٧ - ٩ ) ويرى ابن رشد أن الشريعة تستوجب معرفة الفلسفة بمعنى الفلسفة الطبيعية والأخلاقية ويعتمد على مقدمتين ليبرهن على ذلك :

أولاً : المقدمة الأولى تنص على أن الدين والقرآن الكريم يأمران الإنسان بالتفكير في الكون - يقول تعالى : « فاعتبروا يا أولي الأبصار » ويقول أيضاً : « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » ويقول « ويتفكرون في خلق السموات والأرض » .

ثانياً : أن هذا التفكير هو ما تفعله الفلسفة ، فقد سبق لفلاسفة اليونان أن وضعوا قواعد المنطق والتفكير ثم واصلوا البحث في الكون والإنسان وعلى الفلاسفة مواصلة عمل هؤلاء .

وقد رأى ابن رشد أن الحقيقة واحدة سواء بحثنا عنها بالدين والوحي أو بالفلسفة والعقل فيقول أن النظر البرهاني لا يؤدي إلى ما يخالف ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه . يقول : وإن كانت الشريعة قد نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق من أن يكون موافقاً لما

أدى إليه البرهان فيه أن مخالفا له ، فإن كان موافقا فلا  
قول هناك وإن كان مخالفا طلب هنا لك إلى تأويله .

لكن ماذا لو اختلف الدين مع الفلسفة ؟ يرى ابن رشد  
أن الدين يستعمل المجاز ، فكثير من الآيات القرآنية لها  
ظاهر وباطن فإذا اتفق الظاهر مع العقل فليس ثمة مشكلة  
أما إذا اختلف معه طلب تأويله (٤) — وللإسلام الحق في  
هذا التأويل لبيان اتفاق الدين أو الشريعة وحقائق العلم  
أو الفلسفة التي يسميها الحكمة . ولكن على أي سند  
يجوز للفلاسفة التأويل ؟ ..

يقول ابن رشد بأن التأويل قام به الفقهاء في الأمور  
العملية ، أما في المسائل النظرية فإن اجتماع الفقهاء ليس  
دائما واضحا ، لذلك فإن الأمور النظرية تحتاج بدورها  
لإجماع الفلاسفة وحيث أنه كثيرا ما يحدث أن لا يجاهروا  
بآرائهم إلا للخاصة ، يقول :

أن الإجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما  
يمكن أن يتقرر في العمليات .

---

(٤) هل يستغنى الفلاسفة إذن عن الدين ؟ بالنسبة لمن هم في  
أعلى المستويات العقلية لأن ابن رشد يوافق ابن طفيل في نتائجته التي  
توصل إليها في كتابه في بن يقطين فإن أسأل لم يشك في أن كل ما جاء  
به الوحى من حديث عن الله والملائكة والمقام الآخر قد شاعده بعقله .

لانه ليس يمكن أن يتقرر الاجماع فى مسألة ما فى عصر ما الا أن يكون ذلك العصر عندنا محصورا وان يكون جميع العلماء الموجودين فى ذلك العصر معلومين عندنا فقد روى عن السلف الاول أن هناك تأويلات لا يجب أن يفصح بها الا لمن هو أهل التأويل وهم الراسـسخون فى العلم .

فإذا أخطأ الفلاسفة فى تأويلهم فلا يجوز مؤاخذتهم طالما كانوا قد اجتهدوا فى ما يقولونه وهناك نص حديث يقول ان للمجتهد اجران اذا أصاب وأجر عن اجتهاده .

ولكن من هم من الناس الاقدر على التأويل ؟

يقول انهم أهل البرهان الذين يعرفون حقيقة الكون بالمنهج العلمى وهم الفلاسفة الذين وصفهم القرآن الكريم بأنهم الراسـسخون فى العلم ( ٦ — ١٠ ) .

ولقد خص ابن رشد الفلاسفة بالحق فى التأويل لانهم يصلون الى الحقيقة البرهانية أى العلمية فى حين أن المتكلمين ، المعتزلة والاشاعرة لا يصلون الى الحقيقة لانهم يعتمدون على الآراء الشائعة ويستعملون الجدل أما العامة فلا يجوز لهم التأويل لانهم أهل الخطابة وينتهى الى أن تأويل الباطن لايجوز الا للخاصة ( ١٦ — ١٧ — ٢١ — ٢٢ — ٢٣ ) .

فإذا كان الناس على ثلاثة أصناف ، صنف ليس هو من  
أهل التأويل أصسلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور  
الغالب . وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهم الأشاعرة  
وعلماء الكلام . وصنف من أهل التأويل اليقيني وهم  
البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعنى صناعة الحكمة —  
وهذا التأويل لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن  
الجمهور .

لقد كان هذا من ابن رشد دفاع عن الفلسفة في العالم  
الإسلامي حاول به دفع سلطة الأشاعرة في بلاد الأندلس  
ولكنه جر عليه النفي بعد عشرين سنة من كتابته .

## أهم قضايا الفلسفة الأرسطية في العالم العربي الاسلامي

### المنطق الأرسطي :

حظى كتاب التحليلات لأرسطو ( الاورجانون ) بعناية لم يحظ بها أكثر المؤلفات المترجمة عن اليونانية في العالم العربي ، ولم يعرف العرب منطق أرسطو مستقلا عن شروح الشراح وآراء الرواقيين الذين اضافوا اليه مقدمة نورفوريوس الصوري وهو المعروف عندهم باسم ايساغوجي نورو فوروريوس وناقشوا موضوعات لم يعتن بها أرسطو مثل علاقة المنطق بعلوم اللغة ، وشارك الفقهاء والمتكلمون الفلاسفة في العناية بمناهج التفكير وكثيرا ما

وجهوا النقد لمنطق أرسطو ولعل أبرز المترجمين لمنطق أرسطو هو اسحاق بن حنين وكذلك أبو بشر متى بن يونس القنائي تولى عام ٩٤٠ م ومن السريان المنطقة أيضا يحيى ابن عدى .

وناقشوا نظريات أرسطو في المقولات والتعريف ومالوا الى رفض التعريف الأرسطى للماهية بالجنس والفصل وأنخلوا التعريف بالرسم الذى يصف الجزئى وعرفوا منطق الرواقيين أو أهل المظلة وكتابات جالينوس فى المنطق .

غير أن المسلمين كان لديهم مناهج فى دراسة أصول الفقه وكان علم الأصول بمثابة المنطق فى المشكلات العملية التى صاغت مفكرى الاسلام .

وتعد رسالة الشافعى من أول ما كتب عن منهج الاستدلال عند الأصوليين حتى ليعتبر الشافعى فى الدراسات الاسلامية مقابلا لأرسطو ، وإن هاجم المنطق الأرسطى .

لكن يظهر أثر المنطق الأرسطى على علماء الأصول عند فقهاء العراق خاصة فى مدرسة البصرة وعند الأصوليين من المتكلمين ويذهب البعض الى تأثر الغزالى بمنطق أرسطو

في المستصفي اذ يقول ان تعلم المنطق هو فرض كفاية ومن لا يحيط بالمنطق فلا ثقة في علمه أصلاً (١) .

أما الذي كان له موقف هدمي لمنطق أرسطو فهو ابن تيمية الذي حاول أن يضع منطقاً آخر إسلامياً وهو في هذا يشبه الشكك التجريبيين الذين كان لهم تأثير عليه في بعض عناصر الجانب الهدمي في نقده لمنطق أرسطو ، أما الجانب الانتقائي لنقد ابن تيمية فيكاد يكون فكراً إسلامياً خالصاً .

وقد عارض السهروردي الاشرافي أرسطو وقدم محاولة لوضع منطق اشراقي خالف أرسطو في كثير من الموضوعات .

وقد رأى البعض ان المنطق عند السهروردي يشبه الى حد كبير المنطق الرياضي عند المعاصرين الذين حاولوا اختصار منطق أرسطو (٢) .

على أي الأحوال فإن أهم أسباب نقد المسلمين للمنطق الأرسطي يرجع الى أنه منطق استدلالى يقوم على القياس

---

(١) يتلخص في القامة الفروع على الأصول ويقول الشيخ مصطفى عبد الرازق ان أهل الحديث اعتمدوا على النص وكانوا أكثر اعتماداً على الدلائل من أهل الرأي حتى جاء الشافعي ليعنى بشبّه الاستدلالات بأصول تجمعها ص ٢٣٠ تاريخ الفلسفة الإسلامية .

(٢) د . على سامي النشار - مناهج البحث عند مفكرى الإسلام

ص ١٤٤ .

والروح الإسلامية تجريبية استقرائية مالت الى منطق الرواقين الذى يعنى بالمعرفة الحسية بالجزئيات ويرتبط منطق أرسطو بالميتافيزيقا اليونانية المعارضة للهيات المسلمين وثالثا لان منطق أرسطو يقوم على خصائص اللغة اليونانية — وفكرة اعتماد المنطق الأرسطى على اللغة اليونانية وتبناه على خصائصها ومخالفة ذلك للمنطق الإسلامى قضية يرددها الفقهاء وعلماء أصول الفقه وعلماء اللغة وعلى رأسهم أبى سعيد السيرافى .

وأوضح دليل على ذلك تلك المناظرة التى حدثت بين أبى سعيد السيرافى ومتى بن يونس القنائى — وفى هذه المناظرة التى رواها أبو حيان التوحيدى فى الامتاع والمؤانسة ، وايضا فى المقابسات ما يكشف عن العناية البالغة التى أولاها خلفاء بنى العباس فى فترة الترجمة لمنطق أرسطو وأشار الى الجدل الذى ثار حول هذا المنطق من قبل أرباب العلوم الشرعية من أصوليين وفقهاء وعلماء اللغة والنحو .

روى أبو حيان أن هذه المناظرة التى جرت فى مجلس الوزير أبى الفتح بن جعفر بن الفرات .

وبدأت المناظرة بسؤال عن المنطق : فعرفه متى بن يونس القنائى بقوله :

« انه آلة يعرف بها صحيح الكلام من سقيه وفاسده



المعنى من صالحه كالميزان الذى به يعرف الرجحان من  
النقصان .

ولما كان المنطق هو الميزان عند « متى » فانه يكشف  
من صورة الفكر وعن شكله أى اتساقه ولكن « متى »  
يخلط هذا التفسير الصورى للمنطق حين يقول انه يبحث  
فى المعنى فى حين يبحث النحو فى اللفاظ .

وينجح السيرافى فى الرد على كلام متى فيقول :

« اذا كان المنطق قد وضعه رجل من يونان على لغة  
اهلها واصطلاحهم عليها فمن أين يلزم الترك والفرس  
والعرب ان ينظروا فيه ويتخذوه حكما لهم وعليهم ؟ »

ولاشك ان المنطق اليونانى وقد وضع لتحليل العلاقات  
القائمة فى اللغة اليونانية ولكن لما كانت هذه العلاقات  
على درجة كبيرة من العمومية فيمكن فى رأى متى ان ينطبق  
هذا المنطق على أى لغة .

ولذلك كان رد متى فى هذا الاتجاه اذ يقول ان المنطق  
يبحث فى الأغراض المعقولة والمعانى المدركة والناس فى  
المعقولات سواء .

كانت هذه المناظرة نموذجاً لما كان يجرى فى بلاط  
الحكام وقت نقل الفلسفة اليونانية وبخاصة منطق  
أرسطو .

## مقابلة اللام :

وبالإضافة لمنطق أرسطو كان لكتاب ما بعد الطبيعة وخاصة مقالة اللام أهمية كبيرة في العالم العربي ، فقد عني الكندي بما جاء في هذا الكتاب وله رسالة الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى حاول الدفاع فيها عن الحقيقة الفلسفية وعدم معارضتها للحقيقة الدينية ويقال ان الكندي اقتنى بأرسطو في فلسفته فيها بعد الطبيعة من عنابة بالبحث في العلة الأولى للوجود فتحدث عن الصورة .

وإثبات وجود الموجود الأول واعتمد على تفسيرات يحيى النحوى الذى ذهب الى القول بأن الكون حادث ودافع عن فكرة الخلق من العدم السامية الأصل قبل الاسلام (٣) .

وعارض أرسطو وبرقلس في قولهما بأزلية الكون ويبدو انه أخذ ببرهان يحيى النحوى الذى يقوم على افتراض ان جرم الكون لما كان متناهيًا فقد امتنع ان يكون أزليا وهو برهان يفضل براهين متكلمي الاسلام ببرهاتهم بنى على اعتبار أن الكون حادث مادام لا يخلو من الاعراض الحادثة وهذه هي رايه مقدمة جدلية ومعنى الكندي بوضع المصطلح الفلسفى عند العرب وله رسالة سماها في حدود الاشياء ورسومها ورسالة مماثلة احتذى فيها بمقالة الدال عن كتاب

---

(٣) ملحد مخفى : تاريخ الفلسفة الاسلامية بيروت ص ١١٧ .

ما بعد الطبيعة لأرسطو فلجأ الكندي إلى وضع مصطلحات الفلسفة مثل الجرم للجسم والقنية للعادة وأيس وأيس للتعبير عن الوجود واللاوجود .

وقد اعتمد الكندي في معرفته بكتب أرسطو على ترجمات ابن نعمة الحمصي ويقال أنه تعلم اليونانية وكان موسوعيا في دراسته وقد تميزت جماعته من تلاميذه بمعرفتها الموسوعية ويروى التوحيدى في مقابساته أنه على الرغم من أن الكندي لم يكن معروفا لمنشأ بغداد إلا أن أعمال تلاميذه كان لها شأن كبير خاصة أعمال الجغرافى أبى زيد البلخى سنة ٩٣٤ م ، وأحمد بن الطيب السرخى سنة ٨٩٩ م .

وقد قام الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى بنشر مخطوطتين لترجمة عربية قديمة لمقالة اللام والأخرى لمقالة الألف الصغرى لأرسطو .

كما عثر على شرحين لمقالة اللام أحدهما للششيخ أبى على بن سينا من كتابه الموسوم بالانصاف والأخرى ترجمة عربية قديمة لشرح ثامسطيوسى .

وقد قارن الدكتور عفيفى هذه الترجمة القديمة بترجمة حديثة قام بها الأستاذ رضى W.D. Ross بجامعة أكسفورد عام ١٩٢٤ م .

ونلاحظ أن الترجمة العربية القديمة تحتوي على ثلثي  
مقالة اللام فقط وتبتدىء — بالفصل السادس الذى يبحث  
فى أنواع الجواهر واقتصر الناقل على نقل باقى فصول  
المقالة أى من ٦ — ١٠ لأنها تحتوي فلسفة أرسطو الإلهية  
فى أخص صورة لها (٤) .

وتقع مقالة اللام فى الفصل الثانى عشر من كتاب ما  
بعد الطبيعة والذى يضم أربع عشرة مقالة .

منجد فيها خلاصة نظرية أرسطو فى المحرك الأول  
نقد نقلها الى العربية أبو بشر متى بن يونس القنائى لا عن  
الأصل اليونانى وإنما عن أصل سوريانى .

ويؤكد القفطى هذا الراى فى كتابه تاريخ الحكماء قال :  
« ينقل أبو بشر متى بن يونس مقالة اللام وهى الحادية  
عشرة من الحروف العربية ونقل جنين بن اسحق هذه  
انتالة من السريانية وفسر ثامسطيوس مقالة اللام ونقلها  
أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس » كذلك عنى الفلاسفة  
العرب والمسلمون بهذا الكتاب فالف الفارابى كتاب الحروف  
ووضع ابن رشد شرحه لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو  
بعنوان تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو وكذلك تلخيص  
ما بعد الطبيعة .

---

(٤) أبو العلاء عيني ، ترجمة عربية قديمة لمقالة اللام من كتاب  
ما بعد الطبيعة لأرسطو نشرها وترجم المقالة كل من نعن حديث من ٨٩  
الى ص ١٢٧ من مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية .

## كتاب النفس لأرسطو ونظرية العقل الفعال :

يعد كتاب النفس لأرسطو من أهم المؤلفات التي حظيت بعناية فلاسفة العرب نقله حنين بن إسحق من اليونانية إلى السريانية ثم نقله إسحق بن حنين إلى العربية والكتاب ينقسم إلى ثلاثة مقالات الأولى في مذاهب القدماء من النفس والثاني في تعريف النفس وإنها كمال أول لجسم إلى ذي حياة بالقوة ، وأما الثالث في الحس المشترك والتخيل والتفكير والعقل .

والكتاب شرحان يونانيان أحدهما للإسكندر الأفروديسي في القرن الثاني الميلادي والثاني لثامسطيوس في القرن الرابع الميلادي .

وأهم ما ورد في هذا الكتاب وكان له أكبر الأثر في فلسفة العرب هو نظرية العقل فقد قسم أرسطو العقل إلى نوعين ، عقل بالقوة أو هيولاني يعني أنه استعداد وعقل بالفعل وقد وصفه بصفات انصحت المجال لكثير من التاويلات منها أنه مفارق غير ممزوج خالد وأزلي وأنه أشبه بالضوء الذي يضيء العقول يقول أرسطو (5) .

« اننا نميز من جهة العقل الذي يشبه الهيولي لأنه يصبح جميع العقول ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه

---

(5) أرسطو النفس ترجمة 1 . غزاد الاهواني والاب جورج قواني

الباب الثالث الفصل الخامس .

العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا كأنه حال بالضوء لأن الضوء أيضا بوجه ما يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل وهذا العقل هو المفارق للامتفعل غير الممتزج من حيث أنه بالجواهر فعل لأن الفاعل دائما أسمى من المتفعل والمبدأ أسمى من الهبولى والعلم بالفعل هو وموضووعه شيء واحد أما العلم بالقوة فهو متقدم بالزمان في الفرد وليس متقدما بالزمان مع الإطلاق ولا نستطيع أن نقول أن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى ، وعندما يفارق غقط يصسبح مختلفا عما كان بالجواهر وعندئذ فقط يكون خالدا أزليا وبدون العقل الفعال لا يعقل .

ولاهمية هذه النظرية عند العرب لابد أن نشير إلى الشراح اليونان المتأخرين إذ كان لهذه الشروح أكبر تأثير عند العرب .

وعلى رأس الشراح شارح أرسطو الإسكندر الأمروديسي ، فقد أخذ الإسكندر على عاتقه القيام بمقارنات وتوفيقات بين أرسطو وأفلاطون والأفلاطونية الجديدة ولم يفت الإسكندر عند النص الوارد في كتاب النفس بل استند على ما ورد في الكتب الأخرى لأرسطو في هذا الموضوع فقد استعان الإسكندر بنصين إضافيين أحدهما مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة (٦) والثاني من كتاب توالد الحيوان والأخلاق النيقوماخية .

---

(٦) يصف الله بأنه عقل وعامل ومعقول .

وتفسير الاسكندر للعقل انه العلة الاولى ، والعقل مفارق خالد ، وفي كتاب توالد الحيوان يصفه بأنه يأتي الجنين من الخارج .

أما ثاسطيوس معلم جوليان المرتد فلم يأخذ بتفسير الاسكندر للعقل وتوحيده له بالعلة الاولى وذهب الى القول بأن العقل بالفعل جزء من النفس وهناك فترة كبيرة تفصل بين شراح أرسطو وأول فلاسفة العرب في بغداد الكندي ثم الفارابي الذي ولد حوالي عام ٨٧٠ م .

وقد وضع الفارابي آراءه عن العقل الفعال في أبحاث عديدة مختلفة من أهمها رسالة في معاني العقل ترجمت الى اللاتينية ثم في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة وتابع ابن سينا الفارابي في كثير من تفصيلات هذه النظرية خاصة ارتباطها بفلسفة أفلاطون في الفيض .





## نظرة العقل الفعال وارتباطها بنظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا

عنى الفارابي عناية كبيرة بالنفس وعلاقتها بالعقل  
فأخذ هو ومن جاء بعده بتفسير النفس بأنها تفيض من  
آخر العقول السماوية العقل الفعال ولما كانت آراء  
أرسطو لا تنتهى الى القول بخلود النفس فقد رأى الفارابي  
أن الخلود يكون من طريق جزءها العاقل وبالتالي يكون  
الخلود في العقل الفعال ويكون للنوع لا للفرد متأثرا في  
ذلك بشرح أرسطو المتأخرين القائلين بأن العقل الفعال  
كلى وهو مفارق أما العقل الفعال عنده فهو الملك الذى  
يشرف على حركة الفلك وهذا القول يترتب على الأخذ  
بنظرية الفيض من الأفلاطونية الجديدة التى تلخص في أن

الخلق لا يتم دفعة واحدة وإنما يفيض عن الله سبحانه وتعالى عقل أول يفيض عن هذا العقل عقل ثان وهكذا حتى ينتهي الفيض إلى عشر عقول آخرها هو العقل الفعال وقد أدرك ابن رشد في كتابه تهافت التهافت أن هذه النظرية من صنع الفارابي وابن سينا وأنه لم يرها عند أرسطو .

وعلى هذا النحو رأى الفارابي أن النفس تفيض عن العقل الفعال المسمى بواهب الصور ، وقد خلط بين آراء افلاطون وأرسطو إذ قال أن النفس تعود إلى المصدر الذي صدرت عنه وبالتالي يكون الخلود هو الخلود الجمعي أي في النفس الكلية ثم في العقل الفعال وإن كان يلجأ إلى وصف النفس بأنها روحانية وسجينة البدن على نحو ما وصفها افلاطون ويسوى الفارابي بين النفس الكلية والعقل الفعال والنفس الكلية عنده واحدة إما بسبب الفردية والاختلاف فهو يرجع إلى الجسم أو المادة .

### معاني العقل :

في مقالته عن معاني العقل ( ضمن مجموعة الثمرة المرضية ) يذكر الفارابي عدة معاني للعقل فهو مثلا :

١ - القوة التي تميز بين الخير والشر عند المتكلمين

٢ - له عدة معان عند أرسطو :

( ١ ) ففي الاخلاق يعنى به القدرة على التفرقة بين  
الافعال الواجب القيام بها والافعال الواجب الاجتنان  
عنها .

(ب) في التحليلات فهي في الوصول الى نتيجة يقينية  
عن مقدمات يقينية .

(ج) اما عن كتاب النفس فقد فسر الفارابي معنى  
العقل بأنه يعنى اربعة عقول هي :

١ - العقل الفعال : يفيض عن الله وهو واجب الصور  
وتفيض عنه كائنات العالم ونفوس البشر .

٢ - العقل المستفاد : اذا كان العقل قد تم له ادراك  
الصور العقلية .

٣ - العقل بالفعل : حين يكتسب البديهيات ويسمى  
عند ابن سينا العقل بالملكة .

٤ - العقل بالقوة : هو مجرد استعداد للمعرفة .

والعقول الثلاثة الاخيرة ( العقل بالقوة والعقل بالفعل  
والعقل المستفاد ) لا توجد الا بسبب اتصال النفس بالجسم  
وكل عقل من هذه العقول يعد مادة للعقل الذي يليه وصورة  
للعقل الذي يسبقه ولا يتحقق الاتصال بالعقل الفعال على  
خير وجه الا لدى نفر قليل من البشر اما العقل الفعال فهو  
عقل الهى مفارق وهو مدبر فلك القمر يشبهه الفارابي

بالشمس التي تخرج الألوان من القوة الى الفعل أى من  
الخفاء الى الظهور لانه المصدر الذى يفيض بالنفوس  
الانسانية اذا تأمل الخالق ويفيض بالعناصر المكونة للعلم  
اذا تأمل نفسه .

### تفسير المصرفة عند الفارابى (١) :

يذهب الفارابى فى كتابه آراء اهل المدينة الفاضلة  
( فصل فى القوة الناطقة وكيف تفعل وما سبب ذلك )  
ما معناه ان القوة الناطقة تحتاج أن تصير عقلا بالفعل الى  
شيء آخر ينقلها من القوة الى الفعل هو ذات ما جوهره  
عقل بالفعل ومفارق المادة فان ذلك العقل يعطى العقل  
الهيولانى الذى هو بالقوة عقل شيئا ما بمنزلة الضوء الذى  
تعطيه الشمس للبصر فان الشمس تعطى البصر ضوءا  
يضاء وتعطى الألوان ضوءا يضيئها فيضير البصر بالضوء  
الذى استفاده من الشمس مبصرا بالفعل وتصير الألوان  
بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة  
مرئية بالقوة .

وفعل هذا العقل المفارق فى العقل الهيولانى أشبه  
بفعل الشمس للبصر فلذلك سمي العقل الفعال ومرتبته

---

(١) الفارابى — آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٦٠ مكتبة الحسين  
القاهرة .

فى الاشياء المفارقة التى ذكرت من دون السبب الاول فى  
المرتبة العاشرة .

### القول فى الوحي ورؤية الملك :

ويقول : ولا يمنع ان يكون الانسان اذا بلغت قوته  
المخيلة نهاية الكمال فيقبل فى يقظته من العقل الفعال  
الجزئيات الحاضرة والمستقبلية او محاكياتها فى  
المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسسائر  
الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بها قبله من المعقولات  
نبوة فى الاشياء الالهية .

وفى هذا النص ما يفيد القول بنظرية تفسر اتصال  
الاولياء (٢) والائمة الذين يلون الانبياء خاصة فى نظريات  
الشيعية الذين قويت شوكتهم فى عصر الفارابى ، وقد  
ظهرت نظرية الاتصال بشكل أوضح عند ابن سينا فى  
كتاب الاشارات والتنبيهات وعند ابن باجة فى تدبير المتوحد  
ويرى الفارابى ان الاتصال بالعقل الفعال يتم عن طريق  
العقل او عن طريق المخيلة اى التأمل او الالهام ، والاتصال  
بالعقل الفعال عن طريق العقل هو طريق الفلاسفة اما  
الاتصال بالعقل الفعال عن طريق المخيلة هو طريق الانبياء  
والاولياء .

---

(٢) المرجع نفسه ص ٧٩ .

يقول في كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة :

« ولا يمنع أن يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل في يقظته على العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويرأها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الالهية فهذا هو اكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة واكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة » .

على أي الحالات فقد وضع الفارابي بهذه النظرية في الاتصال بالعقل الفعال تفسيرا للنبوة تقترب من فضيلة التأمل التي أشار اليها أرسطو في الباب العاشر من كتاب الاخلاق النيقوماخية التي تحقق أن يصل اليها السعادة .

اما المصدر الثاني فيرجع الى الاتصال بالجذب في تاسوعات افلوطين الذي عرف بكتاب الربوية أو أوثولوجيا أرسطوطاليس .

يقول الفارابي في رسالة الجمع بين رأي الحكيمين :

« ألا ترى أن أرسطو حين يريد أن يبين من أمر النفس والعقل والربوية في كتابه أوثولوجيا يقول اني ربما خلوت بنفسي كثيرا وخلعت بدني فصرت كأنى جوهر مجرد بلا جسم فاكون داخلا في ذاتي وراجعا اليها وخارجا من

سائر الاشياء سواى ، فاكون العلم والعالم والمعلوم جميعا  
فارى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما بقيت متعجبا ، فاعلم  
عند ذلك انى من العالم الشريف جزء صغير فلها ايقنت  
بذلك ترقيت بذهنى من ذلك العالم الى العالم الالهى  
فصرت فكأننى هناك متعلق بها فعند ذلك يلح لى من  
النور والبهاء ما يكل الانسان عن وصفه والاذان من سماعه  
فاذا استغشى فى ذلك النور وبلغ الطاقة ، ولم أقو على  
احتماله هبطت الى عالم الفكرة فاذا صررت الى عالم  
الفكرة حجبت عنى الفكرة ذلك النور .

وواضح ان مثل هذا التأمل وهذه المعرفة فيها خلط  
بين أرسطو والافلاطونية لم تسلم منها فلسفة العرب  
والمسلمين وهى معرفة وتأمل يختلف عن التصوف بمعناه  
الذى يعتمد على المجاهدات البدنية والذى عبر عنه الجنيد  
بقوله : ما أخفنا التصوف من القيل والقال ولكن من الجوع  
وترك الدنيا .

وقد تابع ابن سينا الفارابى فى قوله بالاتصال بالعقل  
الفعال لتفسير المعرفة .

فى فصل الاستدلال بأحوال النفس الناطقة على وجود  
العقل الفعال .

فنقول ان القوة النظرية فى الانسان تخرج من القوة  
الى الفعل بانارة جوهر هذا شأنه عليه وذلك لأن الشئ  
لا يخرج من القوة الى الفعل الا بشئ يفيد العقل . .

كذلك تابع ابن سينا الفارابى فى نظرية الفيض مذهب الى القول بالعقول العشرة المفارقة التى تفيض عن واجب الوجود فاعلى الموجودات تفيض عن واجب الوجود هو العقل الاول او المعلول الاول وادناها هو العقل العاشر او العقل الفعال المتصرف فى عالم الكون والفساد والسمارات . هى حلقات كل حلقة لها عقل ونفس وجسم ولأن الله عقل محض يعقل ذاته فيصدر عن تعقله لذاته عقل اول وهذا العقل الاول واحد فى العدد لانه لا يصدر عن الواحد الا واحد وهو يعقل واجب الوجود ويعقل ذاته فيصدر عن تعقله لواجب الوجود عقل ثان يليه فى المرتبة ويصدر عن هذا العقل عند تعقله لذاته نفس . تلك الاقصى وجسم ويلزم عن العقل الثانى عقل ثالث فيصور عنه نفسه وجسم هى كرة الكواكب الثابتة ) وهكذا حتى ينتهى الفيض الى تلك القمر وكرة الهواء المحيطة بالارض .

ولما كان المبدأ الاول واجب الوجود كاملا خيرا محضا لا نقص فيه فمراتب الكمال متسلسلة فالتقص يتجه الى الاكمل بشوق ، وسبب النقص يرجع الى درجات الامكان فى الوجود ، فكلما زاد الوجوب فى الوجود زاد الخير ، وكلما زاد الامكان زاد النقص والشر الى ان نصل الى المادة وهى عدم ، فاذا فاض عليها العقل الفعال بالصورة وتقبلتها حصلت على الوجود ، فالصورة هى اشراق ونجلي وفيض .



ويقابل هذا التيار الصادر من المبدأ الأول تيار آخر  
مضاد يتجه من الأدنى الى الأعلى هو تيار العشق ، فكل  
وجود له عشق غريزي هو سبب وجوده ولولا هذا العشق  
لما حصل على شيء من الكمال . وكذلك تتصف العقول  
المفارقة بالعشق فهي تتعشق المبدأ الأول لما في طبيعتها  
من نقص وحاجة اليه .

ولما كان العشق في الوجود متجها الى الخير ، فان  
الخير غالب على الشر . . أما الشر فهو الامكان ، والشر  
المطلق هو العدم المطلق .

ولابن سينا رسالة في العشق تجعله يقترب من  
الصوفية القائلين بوحدة الوجود فهي مقام التجلي يقول  
الحديث القدسي : كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف  
فخلقت الخلق فيه عرفوني . وكان الفيض عند ابن سينا  
يقترب من التجلي فتجلي الله عن طريق الفيض الذي  
يتحقق به وجود المتجلي له .

ولما كان الفيض بالضوء لا يفيض من الشمس مباشرة  
على كل جسم بل يكون بواسطة وسائط أخرى تستمد  
نورها من الشمس ، فكذلك يقال ان فيض الخير المطلق  
على الموجودات يكون بوسائط ولذلك تختلف الموجودات في  
حفظها من التجلي الالهي .

وواضح أن في فلسفة ابن سينا كثيرا من الأفكار  
الأرسطية ففكرة تمسك الكون بوجوده عند أرسطو وتأثير  
ابن سينا بطبيعات أرسطو واضح في مصطلح الصورة  
والمادة والحركة والزمان ولكنه سرعان ما ضاق ذرعا بهذه  
الفلسفة وتبنى أفكارا ترجع إلى عقائد مستمدة من تراث  
أسلافه الفرس الذين مزجوا الغنوص بالأديان السابقة على  
الإسلام ، وقد سار ابن سينا في تيار أفلاطوني واضح  
خاصة عند حديثه عن النفس .

ورأى أنها من عالم الصور الذي هو عالم العقل الفعال  
وأنها تتصل بالبدن لفترة محدودة وكذلك تصور عالما من  
الوسائط العقلانية والنفوس تجاوز به عالم العقل عند  
الفارابي .

## الاتجاه الأفلاطوني في العالم الاسلامي

عرف العرب أفلاطون والأفلاطونية الجديدة عن طريق السريان الذين انتشروا في الامبراطورية الفارسية وقد اختلط مذهب أفلاطون عند هؤلاء السريان المسيحيين بالفيثاغورية والماتوية وعقائد صابئة حاران .

وفي عصر الترجمة عرف العرب محاورات أفلاطون وفي عصر المأمون قام محمد بن البطريق بترجمة طيماوس الى العربية وبعد جيل من الزمان ترجم حنين بن اسحق الجمهورية والقوانين ( وعرفوها باسم السياسية والنواميس ) وكذلك السفسطائي مع ثسروح وتعليقات أولمبيودورس (١) .

---

(١) انظر عبد الرحمن بدوي أفلاطون في الاسلام ، نصوص حفظها وعلق عليها الدكتور عبد الرحمن بدوي دار الاندلس بيروت سنة ١٩٨٢ .

كذلك عرفوا محاوراة الدفاع والقرسطون وفيدون  
وظهر تأثر العرب بمحاوراة فيدون بوضوح اذ قدموا محاكاة  
لها بالعربية اتخذت من شخص ارسطو موضوعا رئيسيا  
لها وقدمته في محاوراة مع تلاميذه عندما حضرته الوفاة  
وذلك في كتاب التفاحة الذي ترجم الى الفارسية واللاتينية  
بأمر الملك ملنفرید وعرف في العالم اللاتيني باسم  
كتاب التفاحة Liber de pomma وعرفت  
مختصرات جالينيوس لمحاورات افلاطون باسم جوامع  
كتاب طيماؤس في العلم لعنين بن اسحق وللغارابي كتاب  
فلسفة افلاطون واجزائها وتلخيص النواميس .

اما الافلاطونية الجديدة فقد انتقلت الى العالم العربي  
من خلال مؤلفات أهمها اوثولوجيا ارسطاطاليس وهو مؤلف  
سرياني يحاكي الكتب الثلاثة الأخيرة من تساميات افلوطين  
اما المصدر الثاني للافلاطونية الجديدة فهو كتاب الخير  
المحض ، الذي عرفه العالم اللاتيني باسم كتاب العلل وهو  
تلخيص لكتاب مبادئ الثيولوجيا لبرقلس وقد أعجب بهذه  
المؤلفات جماعة اخوان الصفا والصوفية وابن سينا  
والصائفة في حران الذين كتبوا على مدخل مسجدهم  
عبارة سريانية نسبوها لافلاطون مؤداها :

( من عرف الله عبده )

كذلك عنى بفلسفة افلاطون حكماء الاشعراق  
كالبهروردى وقطب الدين الشيرازى وقد حاول اتباع

الاملاطونية توجيه النقد لفلسفة أرسطو وعلى رأس هؤلاء  
أبو البركات البغدادي ١١٦٥ م وأبو بكر بن زكريا الرازي  
٩٢٥ م الذي امتد نشاطه من بغداد الى الري وقد اطلع  
الرازي على طيمائوس وشرحها عند جالينيوس وعرف ما  
فكره الكندي وثابت بن قرة عن افلاطون .

الخلاصة انه على الرغم من علو شأن أرسطو الا انه  
لم يكن وحده المستأثر بعناية مفكرى العرب والاسلام ذلك  
لان لنقلة التراث اليوناني الى العام الاسلامي من النساطرة  
السريان المسيحيين دور كبير في تحريف هذا التراث  
... الامر الذي انتهى الى اصطباغه بصيغة دينية افلاطونية  
وقد تأثروا به مختلطا بمعتقد الشرق القديم خاصة عقائد  
الفرس والبابليين والمصريين القدماء فكان ما عنوا به هو  
دراسة الالهيات وبالنفوس وطهارتها وخلاصها من العالم  
الدنيوي وسرى هذا التيار الصوفي الى عدد كبير من  
مفكرى العرب والاسلام الذين لم يقتصروا في تأثرهم بعلوم  
الاولائل بأرسطو بل وجدوا في التيارات السابقة عليه  
مصدرا يتفق مع اتجاهاتهم الروحية .

وقد ذهب كثير من المفسرين وعلى رأسهم المستشرق  
الالماني هينرش بيكر(٢) الى القول باصطباغ الفكر اليوناني

---

(٢) عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية

الكويت ١٩٨٠ ص ٣ الى ٢٣ .

بمعتقد وروحانية الشرق وأكد تعارض الروح الكلاسيكية  
لليونان والروح الشرقية المتمثلة في الحضارة الهلينية .

وذكر كيف تقوم الروح الكلاسيكية لليونان القدماء على  
أساس فكرة الثقافة Paedia في حين تعتمد الروح  
الهلينستية على أساس فكرة الخلاص أو العرفان وغايته  
طهارة النفس أو المعرفة الباطنية الغنوص Gnosis

وفي حين كان المثل الأعلى للثقافة اليونانية في عصرها  
الكلاسيكي هو تكوين الشخصية عقليا وأخلاقيا من أجل  
تكوين المواطن اليوناني الصالح كانت السمات المميزة للروح  
الهلينستية المتأثرة بمعتقد الشرق القديم هي الحاجة إلى  
خلاص النفس من عالم المادة وعبور الهوة التي تفصل بين  
الله العلى القدير وبين الإنسان الفرد .

وكان أبرز من قدم هذه المعتقد الدينية المخططة بآراء  
الاملاطونية والفيثاغورية فرق الغنوصيين والهرامسة الذين  
مزجوا معتقد قدماء المصريين ومعتقد الفرس القدماء  
بالفلسفة الافلاطونية .

أما من المراكز الذي نشطت فيها هذه الأفكار التي  
انتشرت بها معتقد الشرق المخططة بالفكر اليوناني فمن  
أهمها في دولة الفرس جينديشاپور على أيام كسرى  
أنوشروان فقد استقر بها عدد كبير من علماء السريان

الفساطرة الذين افسطهنتهم الدولة البيزنطية لاختلاف مذهبهم عن المذهب الملكاني مذهب دولة الروم الرسمي فكان هذا الاضطهاد سببا لهجرة كثير من الفساطرة الى دولة الفرس وكان الطب لا يدرس فقط بل كان يمارس عمليا في بيمارستان حتى اصبحت نموذجاً لما جرت عليه الدراسة الطبية فيما بعد في بغداد ففي اوائل حكم العباسيين اتجهت عنايتهم الى مدرسة جنديسابور الطبية واستدعى الخليفة العباسي الثاني ابو جعفر المنصور جورجيس بن بختيشوع الى بغداد لتأسيس مدرسة للطب وظلت اسرة بختنشوع تحظى بمكانة رفيعة لدى خلفاء بني العباس مما يقرب من ثلاثة قرون .

كذلك كانت مدينة حران Charrae في شمال الفرات من اهم مراكز التراث اليوناني واشتهر أهلها بالتنجيم وبمعرفة الفلك البابلي وكانوا يقدسون الكواكب ويتحدثون اللغة الآرامية السابقة على اللغة السريانية وقد ذكرهم المسعودي في كتاب مروج الذهب وكذلك الشهرستاني في الملل والنحل ونسبوا لهم تولهم بالوسائط الروحانية والمتوسطات المقربين الى الله رب الارباب وهم الذين مرغوا بالصابئة وكانوا مركزا للفنوذ اليوناني منذ عصر الاسكندر الاكبر ومن اهم من تبثوا تراث الهرامسة المصريين .

ويحكى ان الخليفة العباسي الثاني المنصور ويقال الخليفة المأمون قد مر بحران حين كان في طريقه لمحاربة

الدولة البيزنطية. وتعجب كثيرا لرؤية المظهر الغريب للاهالى الذين خرجوا لملاقاته وعندما سأل الخليفة ما اذا كانوا نصارى أم يهودا أم زرادشتيين أجيب أن ليسوا شيئا من هذه الطوائف فسأل بعد ذلك أن كانوا أصـسحاب كتاب فأجيب أجابة فيها الغموض حتى أن الخليفة اقتنع بأنه اكتشف جماعة من الوثنيين فأمرهم باعتناق دين من الأديان السماوية وذلك بعد عودته من الحرب والا كان عليهم أن يتحملوا عقوبة الموت .

فاعتنق بعضهم الإسلام وبعضهم المسيحية الا ان بعضهم ادعى أنه من الصابئة لان الصابئة مذكورون فى القرآن على أنهم اهل كتاب (٣) « أن الذين آمنوا والذين هادوا والنجارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » ( آية ٦٢ سورة البقرة ) .

بالاضافة الى جنديشابور وهران كانت الثقافة اليونانية متمثلة فى مراكز للدراسات المسيحية السريانية فى مدينة نصيبين Nisibis فى الطريق بين دمشق وبلاد ما بين النهرين وكان بها اكاديمية يرأسها القديس اخرايم المتوفى

---

(٣) دى لاس الوليدى : الفكر العربى ومركزة فى التاريخ نطه الى العربية اسماعيل البيطار ص ١٠٤ .



سنة ٣٧٥ م وقد هرب منها بعد سقوطها في أيدي الفرس  
سنة ٣٦٣ م .

وكانت مدينة الرها مركزا لنشاط القديس نسطوريوس  
وقد دعا فيها الى مذهبه اللاهوتي بعد خالفه مع أسقف  
الاسكندرية كيرلس (٤) .

---

(٤) انظر كتابنا الفلسفة اليونانية طبعة دار المعارف سنة ١٩٨٨

ص ٤٤١ .



## دور الاسكندرية في نقل التراث اليوناني

كان للاسكندرية دورا هاما في نقل العلوم والثقافة اليونانية الى العالم الاسلامي فقد ظلت منذ أسسها الاسكندر الاكبر عام ٣٣٢ ق.م تحمل لواء الفكر والثقافة في العالم القديم حتى الفتح العربي في بداية القرن السابع الميلادي حين تهاوت قوات الرومان أمام قوات المسلمين بقيادة عمرو بن العاص الذي وصلت له رسالة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب يقول له فيها :

« اذا بلغتك هذه الرسالة قبل أن تعبر الحدود فارجع  
اما اذا عبرتها فلتواصل سيرك ، فسأل عمرو ائى مصر  
ام فى سوريا : فأجابوه فى مصر - فقرأ الرسالة وأعلن

ان الجيش سيتقدم والله معنا » وفتحت القسطنطينية ثم الاسكندرية وبدأت مصر تشارك في بناء الحضارة الاسلامية .

ولقد شاهدت الاسكندرية عصرها الذهبي أيام حكم البطالمة الأول ونعمت باستقرار سياسي ونشطت بها حركة تعمير وانشاء فاقمت الملاعب والمسارح والمعاهد العلمية والمكتبات فمن ذلك المتحف Museum و معبد السيرابيوم لعبادة الاله سيرابيس أبيس والمكتبة الملحقة به ، ومن ذلك ايضا مكتبة الاسكندرية الشهيرة التي قصدها العلماء من كافة انحاء العالم في ذلك الوقت وبلغت المؤلفات بها ما يزيد على ٧٠٠ ألف مؤلف احضرها البطالمة من مكتبة اثينا وغيرها .

ويذكر من أشهر علماء الاسكندرية اقليدس في الرياضيات الذي وضع مبادئ الهندسة المسطحة في القرن الثالث قبل الميلاد وارشميدس الذي قدم نظريته في الاوزان والروافع ويقال انه استخدم معرفته في انكسار الضوء على المرايا في الدفاع عن مدينته سيراكوسة حين حاول الرومان الاستيلاء عليها عام ٢١٢ م .

وفي الجغرافيا توصل ايراتوستينس ٢٧٥ — ١٨٩ ق . م الى تقدير مقياس محيط الأرض وكان أميناً لمكتبة الاسكندرية .

أما في الطب فقد برز في الجراحة والتشريح  
هيروفيلوس وهيراقليس اللذان توصلا إلى استخدام  
التخدير في العمليات الجراحية .

وعنى السكندريون بدراسة وشرح مؤلفات إبقراط  
وجالينوس في الطب وتلخيصها ونظموا مجالس التعليم  
الطبي وعنه أخذ العرب مجموعتين شهيرتين عرفتا بجوامع  
إبقراط الاثنتي عشرة وجوامع جالينوس الستة عشرة كانت  
كلها الأساس في دراسة الطب عند العرب فيما بعد .

وعند فتح العرب للاسكندرية شاع قول يذهب إلى أن  
العرب قد أحرقوا مكتبة الاسكندرية الكبيرة بعد فتحهم  
لمصر لما حوته من مؤلفات الوثنيين وقد وردت هذه الرواية  
لدى بعض المؤرخين العرب ومنهم القفطى ومنهم أبو الفرج  
ابن الطيب الطبيب السرياني في كتابه المعروف باسم  
الملوك .

لكن هناك عدد كبير من الأبحاث انتهت إلى نفي هذا  
الحريق عن العرب ومن بين هذه الأبحاث أبحاث بعض  
المستشرقين منهم كازانوفا وقورلاني (١) ويذهبون إلى القول  
بأنه على أي الأحوال لا يمكن أن تكون مكتبة الاسكندرية

---

(١) ماكس مايرهوف مقالة من الاسكندرية إلى بغداد في كتاب  
الغراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ترجمة ونشر الدكتور عبد الرحمن  
بدوي ، وايضا مؤتمر الجمعية الجغرافية عام ١٩١٠ .

موجودة بعد نهاية القرن الرابع الميلادى ، والأرجح أن تكون الثورات قد عصفت بها قبل الفتح العربى ويؤيد هذا القول أنه فى القرن الرابع الميلادى كانت هنا مكتبات ملحقة بالأديرة عرفت أحداها باسم المكتبة القيصرية ، وقد نهبت هذه المكتبة حين تحول المعبد الملحق بها الى كنيسة ، ومثل هذا حدث لمكتبة السيرابيوم بالاسكندرية التى قضى عليها حوالى عام ٣٩١ م فى عهد الامبراطور ثيودسيوس الأول وفى هذا الصدد يقول العالم الايطالى برتشيا (٢) من الصعب بل يستحيل ان نفترض وجود مكتبة كبيرة فى الاسكندرية بعد نهاية القرن الرابع الميلادى .

بالاضافة الى ذلك كان من الصعب ان يقال بوجود مدرسة فلسفية فى ذلك العصر لان التعصب الدينى كان قد اشتدت وطأته فجعل حياة المعلمين والطلاب الوثنيين فى غاية الصعوبة .

أما عن الرهبان المسيحيين الذين كانوا على دراية بالفلسفة اليونانية بالاسكندرية فى ذلك العصر فيذكر منهم أمونيوس Ammonius بن هرمياس تلميذ برقليس وقد عاش فى القرن الخامس الميلادى ويعد أمونيوس من أوائل المعلمين الوثنيين الذين تنصروا .

---

Breccia, Alexandria and Aegypten 1922.

(٢)

وكان استاذا ومعلما لعدد من الفلاسفة الوثنيين الذين تحولوا بدورهم الى المسيحية وكانوا يتابعون شراح أرسطو والرواقيين في اتجاهاتهم التلقيفية وفي توفيقهم بين أقوال أرسطو والرواقية والافلاطونية الجديدة .

وقد عرف العرب اسـماء خمسة من أشهر تلاميذ أمونيوس كانوا معنيين بشرح فلسفة أرسطو ومن هؤلاء :

سبليقيوس Simplicius الدمشقي Damascius  
المبيودورس Olympiodorus اسقليبيوس Asklepius  
يحيى النحوى Jean Philoponus

ويعد يحيى النحوى أهم شخصية فلسفية عاشت بالاسكندرية في القرن السادس الميلادي وقد لقب فيلويونوس Philoponus أي المجتهد أو محب الاجتهاد ، ويقال ان جماعة من علماء الاسكندرية كانت تسمى بهذا الاسم فيلويونوسى وأنه من أشهر رجال هذه الجماعة والمعروف انه جاء من مدينة قيصرية Cesarée عام ٥٠٠ م وأنه تابع دروس أمونيوس ثم اشتهر بعد ذلك بشروحه على طبيعيات أرسطو وما بعد الطبيعة — ويقال انه ظل وثنيا ثم تحول الى المسيحية في أواخر حياته وأنه ألف كتابا عارض به الوثنيين — فعارض نظرية أرسطو في قدم العالم كما عارض الافلاطونية الجديدة ، وفي هذه المعارضة تبنى نظرية خلق العالم الواردة في الكتاب المقدس وعارض

بها الكوزمولوجيا الوثنية — كما استخدم منطق أرسطو  
دفاعا عن المسيحية .

ولهذا فقد مجده المسيحيون السريان لشروحه هذه  
كما حظيت آراءه بالترحيب من قبل فلاسفة الاسلام  
المثنايين وعلى رأسهم الكندي ، ويقرن باسم يوحنا النحوى  
استفان السكندرى Stephane وقد نسب له العرب  
شروحا على جالينوس وعدوه ويحيى النحوى من مدرسة  
اطباء الاسكندرية .

وعلى اى الاحوال فقد تحول علماء مدرسة الاسكندرية  
الطبية الى المسيحية فى الثلث الاول من القرن السادس  
الميلادى خاصة بعد أن أقفل جوستنيان الاكاديمية الوثنية  
فى اثينا عام ٥٢٩ م .

ومما لاشك فيه أن المؤرخين العرب قد وقعوا فى خلط  
شديد فى الاسماء والتواريخ فمن ذلك ما يذكره ابن أبى  
أصيبعة عن يحيى النحوى اذ يقول :

« وعمر من هؤلاء الاسكندرانيين يحيى النحوى  
الاسكندرانى الاسكلانى حتى لحق أوائل الاسلام كما يقال  
أيضا أن يحيى النحوى قد التقى بعمر بن العاص عند فتح  
مصر غير أن الأرجح أن هذا العالم اليونانى قد مات قبل  
غزو العرب لمصر بحوالى قرن من الزمان .



ويبدو أن دراسة الطب كانت على درجة كبيرة من النشاط والتقدم مع هؤلاء المعلمين في الاسكندرية وهم الذين عنوا بجمع مؤلفات ابقراط وجالينوس ووضعوا لها الشروح .. والمختصرات وقد ترجمت هذه المؤلفات الى السريانية ومنها الى العربية وكان سرجيوس الراسعيني من أشهر مترجمي الطب اليوناني الى السريانية .

ومن الاطباء الذين ترجموا الى العربية كتب الطب اليوناني يذكر اسم يوحنا بن ماسويه الذي قدم بغداد وأسس بها بيمارستان وعينه الخليفة المأمون رئيسا لبيت الحكمة عام ٨٣٠ م .

وقد تتلمذ على ابن ماسوية حنين بن اسحق وحظي الاطباء السريان بشهرة لا مثيل لها في العالم الاسلامي الامر الذي جعل الجاحظ يتندر بها في كتاب البخلاء ، قال الجاحظ :

«كان اسد بن جاني طبيباً ، فسأله احدهم لم كسبك والبلاد موبوءة ؟ فقال اني عندهم مسلم ، وكان ينبغي ان يكون اسمي صليبا وعلى رداء ابيض وكان ينبغي ان يكون رداء حرير اسود ، ولفظي عربي وكان ينبغي ان تكون لغتي لغة اهل جنديشسابور ، وهكذا لن يكون له زبائن الا اذا كان مسيحيا ذا اسم سسرياني ولهجة سسريانية .

ولما أنشأ المأمون مدرسة للترجمة سميت ببيت الحكمة  
٥٢١ هـ - ٨٣٠ هـ عين يوحنا بن ماسوية على رأسها وكان  
من أبرز رجالها حنين بن اسحق فكان أشهر من ترجم  
الطب السرياني الى العربية .

لقد كانت الاسكندرية من أهم مصادر تعليم الطب  
اليوناني الذي نقله النصاري السرياني الى  
اللغة العربية أما من رحلة هذا التراث من الاسكندرية الى  
بغداد فنورد هنا ما ذكره المستشرق الألماني ماكس مايرهوف  
في مقاله الشهير من الاسكندرية الى بغداد (٣) .

---

(٣) ماكس مايرهوف : من الاسكندرية الى بغداد . ترجمة هريجة  
للدكتور عبد الرحمن بدوي في التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية  
دراسات لكبير المستشرقين . طبعة الكويت - الطبعة الرابعة ١٩٨٠ .  
من ص ٢٧ الى ص ١٠٠ .

## الروايات العربية عند انتقال مدرسة الاسكندرية الى العالم العربي (١)

ويمكن لنا أيضا ان نعتمد على رواية للفارابي نقلها ابن  
أبي أصيبعة وقال ما نصه :

« انتقل التعليم بعد ظهور الاسلام من الاسكندرية الى  
انطاكية ، وبقي بها زمنا طويلا الى ان بقي معلم واحد  
فتعلم منه رجلان ، وخرجا ومعهما الكتب .

فكان احدهما من أهل حران ( في العراق الأعلى بين

---

(١) ماكس مايرهوف : من الاسكندرية الى بغداد في التراث  
اليوناني في الاسلامية دراسات بدار المستشرقين ترجمها عبد الرحمن بدوي  
الكويت الطبعة الرابعة ١٩٨٠ من ص ٢٧ الى ص ١٠٠ .

حجلة والفرات وتسمى قديما Carrhae) — والآخر  
من أهل مرو . أما الذي هو من أهل مرو فتعلم منه رجلان  
أحدهما إبراهيم المروزي ، والآخر يوحنا بن حيلان .

وتعلم من الحراني أسرائيل الأسقف وقويرى وسارا  
إلى بغداد فتشافل أسسراييل بالدين وأخذ قويرى في  
التعليم .

أما يوحنا بن حيلان الذي كان من مرو فآفته تشافل  
أيضا بدينه وانحدر إبراهيم المروزي إلى بغداد فآقام بها  
وتعلم من المروزي متى بن يونس .

وقد كان الذي يتعلم في ذلك الوقت ، المنطق إلى آخر  
الاشكال الوجودية .

وقال أبو نصر الفارابي عن نفسه أنه تعلم من يوحنا  
ابن حيلان إلى آخر كتاب البرهان (٢) .

وهناك رواية أخرى ذكرها معاصر الفارابي هو  
(المسعودي) وهي تؤيد ما قد ورد في الرواية السابقة ،  
قال المسعودي (٣) :

« وقد ذكرنا في كتاب فتون المعارف وما جرى في  
الدهور السوالف الفلسفة وصنوبرها والأخبار من كمية

---

(٢) ابن أبي أصيبعة : ميعون الأبناء في طبقات الأطباء ج ٢ ص ١٢٢

(٣) المسعودي التنبية والإشراف — دار التراث — بيروت سنة

١٩٦٨ م من ص ١٠٥ إلى ١٠٦ .

أجزاءها وكيف انتقل مجلس التعليم من أثينا إلى الإسكندرية  
من بلاد مصر .

وجعل أغسطس الملك ، لما قتل كلوبطرة الملكة ، التعليم  
بمكائين ، الإسكندرية ورومية ، ونقل ثيودوسيوس الملك  
الذى ظهر فى أيامه أصحاب الكهف التعليم من رومية ورده  
إياه إلى الإسكندرية . ثم نقل التعليم فى أيام عمر بن  
عبد العزيز من الإسكندرية إلى انطاكية ، ثم انتقل بعد ذلك  
إلى حران فى أيام المتوكل ، وانتهى ذلك فى أيام المعتضد  
إلى قويرى ويوحنا بن حيلان وكانت وفاته بمدينة السلام  
( أى بغداد ) فى أيام المقتدر ، وإبراهيم المروزى ثم إلى  
أبى محمد بن كرنيب وأبى بشير متى بن يونس طهيزى  
إبراهيم المروزى .

وعلى شرح متى لكتب أرسطوطاليس المنطقية يعول  
الناس فى وقتنا هذا ، وكانت وفاته ببغداد فى خلافة  
الراضى ، ثم إلى أبى نصر محمد بن محمد الفارابى ، تلميذ  
يوحنا بن حيلان وكانت وفاته بدمشق فى رجب سنة  
٣٣٩ هـ .

ولم أعلم فى هذا الوقت أحدا يرجع إليه فى ذلك إلا  
رجلا واحدا من النصارى يعرف بأبى زكريا يحيى بن عدى  
وطريقته فى الدرس طريقة محمد بن زكريا الرازى وهو  
راى الفوتافوريين فى الفلسفة الأولى ... على ما قدمناه .

ولم يقل لنا المسعودى لآى سبب انتقلت مدرسة  
الاسكندرية فى خلافة عمر بن عبد العزيز من الاسكندرية  
الى انطاكية .

ولعل اهم الاسباب التى أدت الى انتقال مدرسة  
الاسكندرية انما يرجع الى فقدان الاسكندرية مركزها  
التجارى وعزلتها عن عاصمة الدولة الاموية فى حين  
اصبحت انطاكية من اهم المراكز القريبة من الدولة البيزنطية،  
وتحولت الى مركز نشطت فيه الحركة الفكرية وصارت  
مقرا لبطريرك اليعاقبة Jacobites ، وانتشرت حولها  
اثيرة الرهبان الذين كانوا ينقلون الكتب من اليونانية الى  
السريانية خاصة أعمال الفلاسفة .

كذلك أصبحت الاسكندرية فى عزلة منذ الفتح العربى  
وانفصلت عن بيزنطة بسبب حروب البحر المستمرة فكان  
لا مناص من أن تذهب عنها أهميتها الثقافية والاقتصادية  
منذ أصبحت دمشق مركزا لادارة الامبراطورية الاسلامية  
الجديدة ، هذا الى انه من المعلوم جيدا أن الفلسفة لم تجد  
سندا لها عند الاقباط فى مصر بعد الفتح العربى ولا بد  
أن العلماء الذين كانوا يعرفون اليونانية قد تفاقص عددهم  
كما أن حركة الترجمة الى السريانية التى بدأت عند بعض  
علماء الاسكندرية قد أصيبت بشلل كبير فى القرن السادس  
الميلادى ومن أجل هذا كان من الطبيعى أن ينتقل دار التعليم  
الى الشرق الأدنى .

وتتفق المصادر القديمة على أن مجلس التعليم قد انتقل  
من انطاكية إلى حران . . . إذ كانت حران مركزا هاما  
للثقافة اليونانية خاصة في تلك المناطق التي كان أهلها  
يتحدثون الآرامية والسريانية ، وكانت مركزا هاما للتبادل  
الثقافي كما أن أغلب أهلها وثنيون يعبدون الكواكب مما  
دفعهم إلى ملاحظة السماء والتعمق في الدراسات الفلكية  
وكان جيرانهم وأغلبهم من السريان النصراني ينظرون إليهم  
شذرا ويسمون مدينة الحرانيين بمدينة اليونان Hellenopolis  
وكانت الدراسات اليونانية نشطة فيها منذ زمن ويقوم بها  
النصارى السريان والوثنيون على السواء .

وكانت حران بالأخصانة إلى ذلك مركزا متقدما في  
دراسة الفلك والرياضيات والطب والسحر بتدريس  
أهلها (٤) .

وكذلك تتفق المصادر العربية والسريانية على أن  
الزمن الذي انتقلت فيه مدرسة انطاكية إلى حران كان في  
خلال الفترة حول عام ٢٣٢ هـ أو ٨٤٧ م أو ٢٤٧ هـ —  
٨٦١ م .

وهكذا بقيت المدرسة في انطاكية حوالي ١٤٠ سنة  
تقريبا قبل أن تنتقل إلى حران على يد تلميذين نقل معها

---

(٤) يذكر ثيودورس الصابئة والصليوني بطريرك ١٨٥٦ أسماء  
أكثر من ٢٩ عالما من الصابئة منهم ثمان بن مرة .

المكتبة ، كان احدهما صابئاً من حران اما الآخر فكان من مرو .

ولما انتقلت الحركة الثقافية الى بغداد في عهد خلفاء بني العباس افاد منها الكندي والفارابي وتلميذه ابو زكريا يحيى بن عدي المتوفى سنة ٩٧٥ م واليه انتهت رئاسة اصحاب المنطق ، وكان يحيى بن عدي نصرانياً من تكريت في شمال العراق ، وقرا على ابي بشر متى بن يونس وكان من اشهر مترجمي كتب ارسطو ويذهب المسعودي في كتابه ( التنبية والاشراف ) الى ان يحيى بن عدي تخرج من مدرسة زكريا الرازي الطبيب وكانت مدرسة فيثاغورية محدثة واخذ عنه مذهب ، وكان المسعودي على صلة وثيقة بيحيى ويؤكد هذا ابو سليمان السجستاني المنطقي وكان تلميذاً وصديقاً ليحيى فقال ان استاذاه كان يقدر فلسفة الهند ويجلبها كل الاجلال ولعل الرازي قد اخذ ميوله الفيثاغورية واتجاهه الفلسفي عن تلميذ للكندي هو ابو زيد البلخي المتوفى سنة ٣٢٤ هـ او سنة ٩٣٤ م وكان من شرق بلاد فارس وتبنى نزعة فيثاغورية محدثة .

كذلك يعد ابو الحسن المسعودي المتوفى ٣٤٦ هـ — ٩٥٧ م — من اهم المصادر عن الحركة الفكرية في بغداد في القرن الرابع الهجري فقد ساعده على جمع المعلومات كثرة ترحاله ودراساته لاخلق الشيموب واتصله بالعلماء وبفلاسفة بغداد ومن اهم مؤلفاته في هذا الصدد في



الجغرافيا والتاريخ ( مروج الذهب ) وكتاب ( التنبيه والاشراف ) وبالإضافة الى ذلك يعد صاحب كتاب الفهرست ابو الفرج بن النديم المتوفى سنة ٣٧٧ هـ ٩٨٧ م ، من أهم مؤرخي هذه المدرسة كذلك يذكر ابو سليمان بن مظهر بن بهرام السجستاني المنطقي المتوفى ٣٩١ هـ - ١٠٠٠ م ، من أهم مصادر تاريخ هذه المدرسة خاصة في كتابه « صوان الحكمة » ، أما ابو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدى المتوفى سنة ٤٠٠ هـ - ١٠١٠ م فهو على رأس مؤرخي هذه المدرسة ، كان فارسيا مسلما معتزليا ويمكن أن يذكر على أنه من تلاميذ يحيى بن عدى وأبى سليمان السجستاني وكان أدبيا نحويا فقيها متكلم أكثر منه فيلسوفا ، وقد نقل في كتاب المقابسات والامتناع والمؤانسة حياة الوسط العلمي والأدبي في بغداد والبصرة حيث كان يلتقى بالعلماء من كافة أنحاء العالم العربى مسلمون ونصارى وصابئة وفلاسفة رياضيون وفلكيون .

وقد ارتبطت دراسة الفلسفة الوثق ارتباطا بالطب ، فكان هذا تقليدا فلسفيا عند أكثر فلاسفة الاسلام الكندي وابن سينا ومن أهمهم ابو الفرج عبد الله بن الطيب كان نصرانيا نسطوريا مال الى دراسة الفلسفة واتقن الطب وشرح أبقراط ووضع تفسيراً للستة عشرة كتاباً لجالينوس وشرح الهيأت أرسطو ومنطقه .

ومن أشهر تلاميذه الذين بلغوا العشرات كان أشهرهم  
ابن بطلان وهو أبو الحسن بن بطلان الطبيب النصراني  
توفي سنة ٤٦٠ هـ — ١٠٦٨ م — وكان على صلة بابن  
سينا وابن الهيثم وله مناظرة مشهورة مع معاصره القاهري  
ابن رضوان الطبيب المسلم (٥) .

---

(٥) طبعة هذه المناظرات من تعليم الطب ونشرها المستشرق  
يوسف شاخت ومير هوو خمس رسائل لابن بطلان البغدادي ولابن رضوان  
المصري — مطبوعات كلية الآداب جامعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م .

## عقائد الغنوصيين

وإذا كانت الاسكندرية قد احتضنت الفلسفة والعلم اليوناني بعد اثينا ، الا أن تعاقب القرون واختلاف الدول التي تداولت الحكم منذ البطالمة الى الرومان الى العصر القبطي قد أفسح الطريق لنشأة مذاهب فكرية تخطت الدين بالفلسفة ، ففي الاسكندرية امتزجت العقيدة اليهودية بالفلسفة الأفلاطونية مع فيلون السكندري ، كذلك تبنى آباء الكنيسة المسيحية الأولى الفلسفة الأفلاطونية أمثال كليمنت وأوريجين وبالإسكندرية تعلم أفلوطين مؤسس الفلسفة الأفلاطونية الجديدة وتعلم الفلسفة اليونانية على يد معلم وثني هو أمونيوس سكاوس .

بالإضافة الى كل هذه الاتجاهات الفلسفية المخططة بالدين استحدث يونان الاسكندرية المتصرين دراسيات

علمية ذات طابع فلسفى لم يكن للقديماء اليونان فيها تراث كبير ، فمن هذه العلوم الاسكندرية علم الفلك والتنجيم المفقول الى مصر عن الكلدانيين ايام الغزو الفارسى ومن هذه العلوم الكيمياء وما ارتبط بها من سحر وطلسمات مستمدة من تراث مصر القديمة كانت هذه العلوم التجريبية من طب وسحر وفلك وكيمياء ذات طابع عملى وخبرات متوارثة قد جمعت فى القرن الثانى الميلادى فى مجموعة عرفت بالكتابات الهرمسية التى نسبت الى الاله هرمس اله العلوم والفنون عند اليونان وقد تداولت هذه الكتابات بين المثقفين وامتد تأثيرها الى العالم الاسلامى خاصة عند علماء الكيمياء والشيعة الباطنية .

وفى الاسكندرية انتشرت العقيدة الغنوصية وانتشرت بعد ذلك فى اغلب بلاد الشرق الاوسط وشمال افريقيا وامتد تأثيرها الى كافة الاديان فاختلطت بالمسيحية واليهودية واثرت فى بعض مفكرى الاسلام ، ويقال انها اثرت ايضا فى انجيل يوحنا وهو الانجيل الذى ادخل فى المسيحية فكرة « الكلمة » اللوغوس Logos « - ، فى حين ان الاناجيل الثلاثة الاولى ( متى ، مرقس ، لوقا ) وهى المسماة بالاناجيل المتفقة Synoptic لاتفاقها مع بعضها فى الصورة العامة للمذهب فتميل الى البساطة فى تفكيكها للعقيدة وتميل فى تصويرها للمسيح الى صورة المسيح الانسان ، فى حين يؤكد الانجيل الرابع وهو انجيل

يوحنا الجانب الالهى الميتافيزيقى ، ولعل السر فيما ساد هذا الانجيل من اسرار ومن نزعة صوفية هو الذى قرينه الى نفوس المصريين فى عصر ثقلت عليهم فيه اعباء الحياة حتى هربوا منها يلتمسون الأمن والسلام فى نظم الرهبنة ، والأديرة المنتشرة فى أرجاء الصحارى ، بل يقال ان انجيل يوحنا قد كتب فى الاسكندرية .

وقد وجدت شخصيات كثيرة ادعت انتمائها الى المسيحية غير ان تفكيرها ينتهى الى الغنوصية ومن أهمهم :  
مرقيونون Marcion وبازليدس Baallides  
وفالينتينوس Valentinus

ويعتمد مذهب الغنوصيين على فكرة الغنوص أو المعرفة التى تهدف الى الخلاص من العالم الحسى والاتحاد بالله .

### نظريات الغنوصيين وعقائدهم

الغنوص Gnosis — كلمة يونانية معناها فى الأصل المعرفة — ولكنها معرفة خاصة بالأسرار الربانية وهى من نفس نوع ما يعرف عند الصوفية بكلمة الكشف والعرفان وهى تعنى معرفة المرید فى مقابل الايمان العادى عند العامة Pistis والذى أنشأها هم طائفة من المفكرين عاشوا فى القرون الأربعة الأولى من ميلاد

المسيح ، كان موطنهم الأصلي سوريا والاسكندرية ،  
ومؤسسوا هذه العقيدة هم بازيليس وفالنتينوس . .  
ومارقيون — فقد عاش الأخيران في الاسكندرية وقد حدث  
عند هؤلاء الثلاثة خلط بين المسيحية والانلاطونية والثنائية  
الزرادشتية .

وقد جاءت المسيحية الى الاسكندرية وانتشرت في  
القرن الثاني الميلادي ورغم الاضطهاد الروماني الا انها  
كما يقول ترتوليان : « نبتت الكنيسة في ارض روتها دماء  
الشهداء » . غير ان المسيحية جاءت بعقيدة مركبة وعندما  
تكون العقيدة بهذا الشأن فان الغموض يخلط بأفكار الفرق  
الخارجية من جهة أخرى فطالما كانت المسيحية مضطهدة في  
القرون الثلاثة الأولى فلم يكن بوسعها ان تتعقب المذاهب  
المهرطقة ولم يكن تعقب هذه المذاهب من الكنيسة نفسها  
بقدر ما كان من الدولة ولذلك فكثيرا ما تسامحت الدولة  
الرومانية مع مذاهب مهرطقة طالما لم تجد فيها ما يهددها .

وهناك قضية هامة جدا في العقيدة المسيحية تلخص  
في السؤال الآتي : وهو كيف نصل الى تصحيح الخطيئة  
وكيف نقاوم الشر في الوجود .

ولكن تفسير وجود الشر كان هو المطلب الأول  
للغنوميين فالكنيسة المسيحية قد شغلت بالخلاص من  
الخطيئة ولكنها لم تسأل ما السبب في وجود هذه الخطيئة  
ولم وجد الشر ؟

وتركت هذه المشكلة ليجيب عنها المفكرون والفلاسفة  
الغنوصيون .

لذلك فقد جاءت الغنوصية بثنائية واضحة بين الخير  
والشر ، وقد ذهبت الى القول بأن العالم المحسوس ليس  
من خلق الله ولكن من خلق اله صانع هو الـ Demiurge  
لذلك فقد نزحوا الله من مسئولية خلق هذا العالم المحسوس  
وأرجموا المادة والعالم الحسى الى اله شرير كما أنهم  
ذهبوا فى تنزيههم للاله الاعلى الى ان يجعلوا بينه وبين  
هذا العالم سماوات وملائكة عديدة وصلت عند بازيليدس  
الى ٣٦٥ واسطة وعند البعض الآخر يصل عددها الى  
سبعة ، وهذه الوسائط الروحانية سموها ايونات *Eons*  
رتبوها فى مجموعات كل مجموعة تضم ثمانية أو عشرة  
أو اثنا عشر روحانى .

وعند فالنتيوس تكون الايونات أزواجا ذكور وإناث ،  
ويكون الله والايونات العالم الروحانى *Plérôme*  
أما العالم المحسوس فقد وجد بفضل سقوط أحد هذه  
الايونات الذى غلبت عليه الشهوة وهذا اله الصانع  
يتصف أحيانا بأنه اله اليهود وأحيانا أخرى انه عدو الله .

والانسان فى هذا العالم مخلوق لهذا اله ، ولكن به  
قبس من الله ويتدخل الله لتطهير الانسان وخلصه من الشر  
فيعيش له المسيح وهو أحد الايونات الخيرة .

نقد بعث المسيح اذن الذى هو روح من الله لخلاص  
الانسان وكان يتخذ شكل الانسان ولكنه ليس انسانا وانما  
خيل لهم ، ولا تتخذ العذراء مريم قدسية عند الفنوصيين .

ومعظم الفرق الفنوصية تنقسم الناس فى المجتمع الى  
ثلاث طبقات وفقا لدرجة ما تحصل عليه من قبس الهى .

وتبعا لراى فالنتينوس تكون الطبقات هى :

الروحانيون Pneumatikoi النفسانيون Psychikoi  
الماديون Ulrikoi

اما الروحانيون فهم الممثلون بالالوهية لا ينتصمهم  
الغنوص وكلمات السر .

اما النفسانيون فعليهم باداء الخير ليستحقوا الخلاص  
ولمثل هؤلاء اتى المسيح ليخلصهم بموته على الصليب .

اما الماديون فهم ناقصون للقبس الالهى ويعودون الى  
التراب الذى اتوا منه .

وقد شاعت هذه التعاليم فى الاسكندرية واثرت على  
المسيحيين الاوائل امثال اوريجين وكلمانت السكندري  
وقامت كنيسة مرقيون على اساس هذه التعاليم واستمرت  
لعدة قرون .

نقد كان مرقيون يعلم فى القرن الثانى الميلادى ومنده  
نجد التقابل بين تعاليم التوراه وتعاليم الانجيل وتمسك



بثنائية واضحة بين الخير والشر ودعا الى الخلاص من هذا العالم والى الزهد فيه ومنع الزواج والانجاب زيادة في الخلاص من هذا العالم .

واذا كان مرقيون قد استمد تعاليمه من المسيحية السريانية الا ان عقيدة الفرس الزرادشتية قد تسربت الى اتباعه وفكرت فكرة التعارض بين قوى الخير والشر والنور والظلمات وكان اهم من جمع الزرادشتية الى التعاليم المسيحية الفنومسية هو بارديسان Bardisan الذي كان معلما ومواطنا لمدينة الرها وهي مدينة لها طابع سرياني مسيحي ويتلخص مذهب بارديسان في قوله ان الله والعناصر الخمس القدسية كانت مؤتلفة وهي النور في المشرق والريح في المغرب والنار في الجنوب والماء في الشمال والظلمات في القاع .

ولكن بفضل الكوارث صعد الظلام من القاع واختلط بالعناصر الأخرى التي استضاعت بالله فأغاثها بأن نفع الظلام الى القاع ولكن اختلاط العناصر أوجد العالم ، لكن الله بعث المسيح الى هذا العالم ليبين للناس طريق النور لتعود النفوس لعالم الانوار .

وترجع أهمية بارديسان الى تأثيره الكبير في تلميذه ماني .

وقد عاش ماني في فارس واعتبر زرادشتيا مرتدا وأعدم هناك كما اتهمه المسيحيون بالهرطقة وسبب كل ذلك

خلطه اذ قال : ان بوذا وزرادشت وهرمس وأفلاطون قد قاموا بمهمة المسيح قبل وجود المسيح وأوصلوا رسالة الله الى العالم .

ويظهر العنصر الزرادشتي عند ماني لقوله بالتعارض القائم بين النور والظلمة ولكن نظريته وتنظيمه لمذهب ديني ونظام كنسي جعله متأثرا بالمسيحية وكان يلقب نفسه ماني ابن عيسى المسيح ويقول بالزهد على طريقة مارقيون وخلاصة رأى ماني ان العالم والبشر فيهم الظلمة والنور معا ولكن الله ارسل رسله وخبرهم المسيح ليخلصهم .

ويرى ماني ان المسيح هو اله ولكنه أخذ صورة البشر عندما تجسد في عيسى الناصري .

وقد انقسم المانويون الى طبقتين ، طبقة المختارين (élus) وطبقة السامعين (auditeurs) وكان من المختارين من هم في غاية كبرية من التدين ، يهرون بطقوس طهارة معقدة ويזהدون في الماديات ويسمح للمرأة ان تصل الى طبقة المختارين وكان المانوي لا يقتنى شيئا ويترك لريديه تنظيم مأكله وملبسه ويتبع طقوسا منها الصوم لحوالي خمسين يوما وكان على رأس الكنيسة المانوية رئيس يعيش في بلاد ما بين النهرين وامتدت هذه العقيدة من فارس الى شمال أفريقيا وفي جميع أرجاء العالم الروماني ، وقد اعتنق القديس أوغسطين المانوية لعشر

سنوات من ٢٧٢ م — ٢٨٢ م — وظلت للمثوية مراكز حتى القرن العاشر الميلادي وحاربتها الامبراطورية الرومانية لانها فلسفة لا اجتماعية antisocial ففي حين زادت الحروب والكوارث اتخذ المثويون موقفا سلبيا لا يقوون حتى على قتل الحيوان ويرفضون العمل ويقتاتون على الحشرات .

وقد سررت المثوية الى عقائد الفرس والمسيحية والاسلام اذ تأثر بها بعض المفكرين ويقال ان الحلاج قد تأثر بالخنوصية وقد انتهى امره بان حكم عليه بالقتل وكان مناظره وقاضيه ابن داود فقيها ومن رجال الدين وفي الآن نفسه عالم بفلسفة افلاطون وله كتاب الزهرة Vennus وصف فيه الحب على طريقة افلاطون وفيه يعارض افلاطون صاحب المأدبة بافلاطون الخنوصي .

كذلك تسربت الخنوصية الى الشيعة الاسماعيلية ورسائل اخوان الصفا ، ولذلك فقد كان على الاسلام الرسمي ان يقاوم الخنوص وان يتسلح بالمنطق العقلي في الفلسفة اليونانية .

وفي غمار هذا الثقل وبسبب النهم الشديد والولع بما في تراث اليونان والاولائل من علوم وفلسفات تسربت الى فكر عدد كبير من علماء العرب ومفكرهم مؤثرات من الفكر الشرقي الديني المخطط بالفكر اليوناني ومن ذلك الخنوص كما ذكرنا ومن ذلك ايضا تأثير الهرامسة السكترين .

## الهرامسة وعقائدهم

فى القرنين الأولين للميلاد امتزجت تعاليم افلاطونية بعقائد قدماء المصريين ووجدت كتابات اتخذ فيها الاله اليونانى هرمس شخصية المتكلم والمتحاور وقد اتحد باسم الاله تحوتى اله المصريين القدماء اذ كان للاله تحوتى عند المصريين ما للاله اليونانى هرمس من صفات المعرفة الواسعة بأسرار الكون وكان له معرفة بعلوم الحساب والفلك والكيمياء والطب وكان رسول الالهة الى البشر وقائد النفوس فى عالم الموتى - وقد جمعت هذه التعاليم الهرمسية فى رسائل كتبت باللغة اليونانية ونسبت الى الاله هرمس مثلث العظمة وهو لقب كان يطلق أيضا على الاله تحوتى *Hermes Treamegistos* اتخذت هذه الرسائل صيغة الحوار الذى يدور بين الالهة اليونانية والمصرية القديمة وإبطال الاساطير والأديان أو يظهر فيها أسماء هرمس أو اسقليبيوس وآمون وايزيس وأوزوريس والكلمة والعقل وبوماندريس أو « الراعى » .

ويظهر فى هذه المؤلفات تأثير فلسفة افلاطون خاصة ما ورد فى فيدون والميسادية والجمهورية والخطاب السابع(١) من قدرة النفس على الحدس والرؤية المباشرة

---

(١) افلاطون المادية من ٢١٠ الى ٢١١ والجمهورية من ٥٠٩ ت .  
الخطاب السابع .

والتححرر من الجسد — وتبدأ المؤلفات الهرمسية بالحديث عن الآله المتزه عن المادة وعن العقل وعن اتحاد النفس الانسانية بهذا العقل . والمضنون الفكرى اكثره مستفهد من الاصول اليونانية وقلما نجد لاهوت أو فلسفة مصرية فى هذه المؤلفات ماعدا بعض الاقوال الخاصة بالتنجيم والكيمياء السحرية وتتصف هذه المؤلفات بما جرت عليه عادة كتاب العصر من الادعاء بانتمائهم الى الشرق واصطباغ الفلسفة بالرؤى والوحى والأحلام وتحول الفكر من العقلانية والمنهج الاستدلالى الى البحث عن الخبرات الصوفية (٢) .

ومن المؤلفين وكتاب هذا العصر الذين يقتربون من مؤلفى هذه الرسائل الهرمسية زوسيموس الذى عرف بغرابة الأطوار وعاش متنقلا بين مصر وروما وقيل انه ألف ما لا يقل من ثمانية وعشرين كتابا فى الكيمياء وتخلط فيها الدعوات الصوفية بالقضايا العلمية وهى سمة سرت الى كثير من مفكرى هذا العصر خاصة ان الحياة الفكرية فى مصر بعد عصر المتحف والبطالة الأول لم تعد بها مدرسة فلسفية واضحة بل انتقلت الفلسفة الى اصحاب الاديان المختلفة وظلوت بفكر أشخاص فرادى ومن هؤلاء افلوطين الذى تعلم التعليم الفلسفى بشكل سرى على يد

---

(٢) نجيب بندى : تيميد لتاريخ مدرسة الاسكندرية ونسبتها دار المعارف مصر سنة ١٩٦٢ ص ١٢١ .

معلم وثنى هو أمونيوس ثم أسس مدرسته بروما مما يثبت  
ان الفلسفة لم تكن مركزه فى مدرسة واحدة بالاسكندرية  
كما يقول الدكتور نجيب بلدى (٣) .

وتترب هذه المؤلفات فى وصفها لنشأة الكون من  
قصص العهد القديم وان كانت فى جوهرها وثنية .

وقد وصلت هذه الكتابات الى العالم الاسلامى وكانت  
من أهم مصادر علوم الطبيعة من فلك وكيمياء وطب كما  
كانت أيضا من أهم المؤثرات فى الاتجاهات الروحانية التى  
تؤكد خلاص النفس واتصالها بالعالم الروحانى السماوى .

وقد ترجمت هذه الكتابات الهرمسية من اللغة السريانية  
الى العربية وكان أشهر أتباعها ومروجيها فى العالم العربى  
هم صابئة حاران الذين اعتقدوا أن للعالم صائعا فاطرا  
حكيمًا يقترب اليه بالمتوسطات فجمعوا الى هذه التعاليم  
عقائد غنوصية وتحدثوا عن الروحانيات المتوسطات التى  
هى مدبرات الكواكب السبع اذ اعتقدوا أن لكل روحانى  
هيكل ولكل هيكل ملك ونسبة الروحانى الى الهيكل الذى  
اختص به نسبة الروح الى الجسد — وقالوا مرفنا وجودنا  
من أفانيون وهرمس وشيت وأدريس عليهم السلام .

---

(٣) المرجع السابق .

أما الكواكب السبعة السيارة عندهم فهي زحل  
والثستري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ،  
ويحصل من حركاتها واتصالها تركيب كثنات هذا العالم .

وقد وجد المفكرون الماثرون بهذه التعاليم بين هرمس  
وبين النبي ادريس عليه السلام واستندوا في ذلك على  
الآية القرآنية الكريمة التي ورد فيها قوله تعالى « **والنكر  
في الكتاب ادريس انه كان صديقاً نبياً ، ورفعناه مكان  
علياً** » . سورة مريم آية ٥٦ ، ٥٧ .

وذكر ابن ابي اصبيحة أن العرب عرفت هرمس باسم  
عطارد ووجدوا بينه وبين النبي ادريس عليه السلام وهو  
عند العبرانيين « **أخنوخ** » وأنه أول من تكلم في الأشياء  
العلوية والحركات النجومية وأن جده كيومرت أول من علم  
الناس ساعات الليل والنهار وهو أول من بنى الهياكل  
ومجد الله فيها وأول من نظر في الطب وتكلم فيه وأنه ألب  
لأهل زمانه معرفة بالأشياء الأرضية والعلوية . وهو أول  
من أنذر بالطوفان ورأى أنه سماوية تلحق بالأرض كان  
مسكنه صعيد مصر — تخير ذلك وبنى هناك الأهرام (٤) .

ويروى أن صابئة حران كانت لهم معابد مكرسة  
للكواكب السبعة السيارة وهم يقتربون من جماعة غنوصية  
تسمى المتدعين عبدة الكواكب .

---

(٤) انظر ابن ابي اصبيحة : ميون الانبياء في طبقات الاطباء —  
دار مكتبة الحياة — بيروت ص ٢٢ .

ومن أشهر صابئة حران ثابت بن قرّة الحراني المتوفى سنة ٨١٠ م وكان صيرفيا في سوق حران وألف بالعربية مائة وخمسين كتابا وفي السيرياتية خمسة عشر كتابا ويقال انه ظل على وثنيته وينسب له قوله : ان الوثنيين هم الذين حرثوا الأرض وانتشأوا المدن وابتنوا الموانى واكتشفوا العلوم .

ومن مؤلفات ابى سعيد سنان بن ثابت بن قرّة رسالة في النجوم ورسالة في شرح مذهب الصابئين ورسالة في تسمية ايام الاسبوع على الكواكب السبعة وكذلك نقل الى العربية نواميس هرمس والسور والصلوات التي كان يصلى بها الصابئون .

وقد امتد تأثير هذه الاتجاهات الهرمسية الى كثير من علماء العرب خاصة الذين تداولوا العلوم التجريبية من طب وكيمياء وفلك من جهة أخرى سرت هذه الاتجاهات الى قوى الاتجاهات الشيعية الباطنية والنزعات الروحية الصوفية ومن أبرز الأمثلة على ذلك الكيمياء عند جابر بن حيان وفلسفة اخوان الصفا في الطبيعة والفلك وعلم الجفر ظهرت نزعتهما الصوفية في الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا وشهاب الدين السهروردي وجميعهم يأخذون بما ورد في هذه الرسائل من تصور يرى أن جميع أجزاء الطبيعة مرتبطة بفعل قوى النفس السكونية وأن من الممكن للقوى الروحانية أن تؤثر في الكائنات المادية



مما يجعل للسحر والطلسمات دورا هاما في العلوم  
التجريبية والطبيعية .

### تراث الهرامسة في كيمياء جابر بن حيان

بعد أبو عبد الله جابر بن حيان الكوفي أشهر مشاهير  
الكيمياء عند العرب وقد استندت نظرياته في الكيمياء على  
مسلّمات أولية أساسها القول بأن المعادن تتحول في باطن  
الأرض بفضل تأثير الكواكب وامتزاج الكبريت والزئبق .

كذلك تأخذ الكيمياء عنده بالوصف الكيفي المستند من  
نظريات اليونان ، فلكل معدن كيفيتان ظاهرتان وكيفيتان  
باطنيتان من الكيفيات الأربع الحار والبارد والرطب والجاف  
وقد أخذ أرسطو بهذه النظرية في تفسيره للعناصر الأربعة  
وكيفياتها التي تنتهي إلى تفسير التحولات بين هذه العناصر  
بسبب تغلب كيفية على أخرى .

ولكن جابر يضيف إلى هذه المسلّمات آراء ترجع إلى  
العصر الإسكندري إذ يشير في كتاب الحجر إلى زوسيموس  
وأغاثيموس وهرمس — يقول جابر :

« قال هرمس شيخ الحكماء أن الله عز وجل لما خلق  
الأرض من الماء خلق الشمس والقها في الماء فصارت من  
بخاره دخان وأعصار فخلق منه السماء .

وفي كتاب البخت يشير جابر إلى نظريات الطلسمات  
المستمدة من هرمس ويعنى عناية بالغة برسالة باليناس

التي تحمل اسم سر الخليفة وهي منسوبة الى هرمس  
الهرامسية .

ويقال ان هذه الرسالة قد وجدت مكتوبة على لوح من  
الزمرد الأخضر تحت قدمي تمثال الاله هرمس في مدينة  
تيانا .

والمعروف ان باليناس هذا هو الاسم الشائع في  
العربية لرجل من أشهر رجال الفيثاغورية الجديدة عاش  
في القرن الأول من الميلاد وهو نفسه أبو اللونيوس من  
تيانا الذي روى فيلو ستراتوس المؤرخ من حياته ورحلاته  
في سوريا ومصر والهند واتصاله بحكام تلك البلاد وكيف  
كان يثير ضجة بأعماله الخارقة في السحر ، ونسبت له  
معجزات في انطاكية وفي القسطنطينية وقدرته على توجيه  
الرياح وفي التنجيم وعرف في العالم العربي باسم صاحب  
الطلسمات (ه) .

Appollonius of Tyana

(ه) أبو اللونيوس من تيانا

من أشهر رجال الفيثاغورية الجديدة عاش في منتصف القرن الأول للميلاد  
وأصبح ملك الزهاد وأدى المعجزات وكانت له شهرة كبيرة في العالم  
الروماني وصلت الى حد تقديسه واعتباره نظيرا للمسيح . ومن الأساطير  
التي وردت عنه انه كان يعيش في معبد استطيوس وأنه وزع أملاكه على  
الفقراء وعاش متجولا في أنحاء العالم الروماني وزار مصر والهند وروما  
وطرد منها مرتين في حكم فيرون مرة ومرة أخرى في حكم دوميتيان وأسس  
معروسة في افقوس وبعث طويلا .

وقد ذكره ابن النديم فقال : باليناس الحكيم من اهل طوانة من بلاد الروم ، وهو اول من حدث عن الطليسمات .

كذلك ذكره ابن ابي اصيبعة انه صاحب كتاب مترجم من اليونانية الى العربية فيه كلام عن الله وصفاته وفيه رد على الثنوية وهي موافقة في الاغلب لسكلام متكلمي الاسلام .

وجاء في الرسالة أن اول ما خلق الله كلمة كن ومن هذه الكلمة خلقت كل الاشياء ، وان كلمة الله تعالت عن أن يدركها الاحساس اذ ليس لها طبيعة ولا جوهر ولا حرارة ولا برودة فقد خلقت جميع الاشياء بواسطتها بأمر الباري وازادته .

ويقرب كلام صاحب الرسالة من آراء الهرامية التي تغلغلت في تراث العرب .

ومما يوجد أيضا باسم هرمس من الكتب العربية رسالة مترجمة باسم هرمس المثلث الحكمة في معقبة النفس ويروى في معاذلة النفس ورد ذكره عند صاحب كتاب كشف الظنون بعنوان زجر النفس لهرمس وتنقيب نارة لستقراط ونارة لانفلاطون ونارة لارسطوطاليس واختلفوا في أصل الرسالة فمنهم من قال انها من انشاء نصراني مصري له المام بالمذهب الانفلاطوني وغيره من المذاهب

الإشراقية الشائعة في المشرق ، وقال غيرهم انها عربية  
الأصل حررها بعض المسلمين ممن لهم الملم بالفلسفة  
اليونانية ولها علاقة باخوان الصفا(٦) .

على أي الحالات فقد اطلع جابر على الرسائل المنسوبة  
الى الهرامسة وقد نسب نظريته في الميزان الى الحكيم  
باليونان فذكر انه وصف الكون والكواكب وجميع الكائنات  
ورمز لها بالاعداد والحروف ومن المعروف ان رسالة  
باليونان في سر الخليقة قد ترجمت من اليونانية الى  
السريانية في العصر السكندري ، ثم ترجمت بعد ذلك الى  
العربية في عصر المأمون .

ويعني جابر بعلم الطلسمات الذي ينسبه لهرمس وقد  
التقى في هذا التأويل الرمزي في علوم الطبيعة باتجاهه  
الصوفي الشيعي الذي يرجع مصادر المعرفة بالكون الى  
الالهام والاتصال وتلقين الامام المرشد ، ومن المعروف  
اتصال جابر بالشيعية الاسماعيلية وتلمذته على الامام  
السادس جعفر الصادق الذي يشير اليه في كتاباته بكلمة  
سيدي .

ومما يظهر اعتناقه لمعتقدات الشيعة خلطه بين هذه  
المعتقدات وبين علمه بالنجوم فهو يقول :

---

(٦) انظر نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي — كتاب مسائل

النفس .

« أن الزمان يدور في سبع دورات ، تبدأ كل دورة بإمام من محمد فعلى غابنائيه ويرمز لهم بالعدد سبعة ، وبالكواكب السبعة ويفرق بين إمام يستقر وإمام نالطى وكذلك قالت جماعة أخوان الصفا بفترات أو أدوار « دور الستر » وكان الهدف فيه إقامة الدولة الروحانية الفاضلة ودور الكشف فكان الهدف فيبناء المدينة السياسية في الدولة الاسماعيلية (٧) .

### أخوان الصفا وتراث الهرامسة

وتعد رسائل أخوان الصفا دائرة معارف القرن الرابع الهجرى أو العاشر الميلادى وهو نفس ذلك العصر الذى شاهد تفكك الدولة العباسية وانقسامها الى دويلات ومع ذلك فقد شاهد قمة المذاهب الفكرية ، وقد انتشرت رسائل أخوان الصفا فى البصرة وبغداد وتميز مذهبهم بأنه مذهب انتقائى يحتوى على أرسطوطالية غامضة ومؤثرات أقدم من أرسطو فكانوا أميل الى الاتجاهات الهرمسية الفنوصية وكان مثلهم الأعلى كما يقول أبو حيان التوحيدى .

« فارسى الأصل عربى الايمان ، وعراقى الثقافة

---

Paul Kraus : *Jabir Ibn Hayyan Mémoires*  
Présentées à l'Institut d'Égypte Le Caire 1943.

(٧)

مسيحي في سلوكه يوناني في علمه وصوفي في حياته .  
وقد ذكر أبو حيان التوحيدى انهم قالوا :

« ان الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت  
بالضلالات ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة ،  
لانها حاوية الحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ،  
وزعموا انه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة  
العربية فقد حصل الكمال » .

وقد تعرضت رسائلهم لعلوم الفلك والحيوان والنبات  
والمعادن وافصححت عن نفس المسلمات الفكرية السائدة  
في تعاليم هرامسة حران ونفس مصادر الكيمياء عن جابر  
ابن حيان ويقررون انهم اتبعوا فيثاغورس ونيقوماخوس  
( وهو من أشهر فيثاغوري القرن الاول . . الميلادى )  
ويعتبرون الاعداد مفتاحا لتفسير الطبيعة فهم يذكرونه في  
الرسالة الاولى من رسائلهم قولهم :

« يحكى عن هرمس المثلث بالحكمة وهو اديس النبي  
عليه السلام انه صعد الى فلك زحل ودار معه ثلاثين سنة  
حتى شاهد جميع احوال الفلك ثم نزل الى الارض فخبّر  
الناس بعلم النجوم ، قال تعالى : ورغبناه مكانا عليا » (٨) .

ومن معتقدات اخوان الصفا ، ان الروح الكونية تسرى  
في جميع اجزاء العالم مما ينتهى الى القول بانفسال

---

(٨) الرسالة الاولى ، بقرة ٩٢ .

الروحانيين في عالم الطبيعة ، وهو الأمر الذي يفسح مجالا  
لعلوم السحر والطلسمات وسائر العلوم الخفية ، لان  
العالم في رأيهم كائن واحد متصل فيقولون ان العالم واحد  
كمدينة واحدة أو كحيوان واحد أو كإنسان واحد ( ر .  
الجامعة ٢٨١ » .

وكل شيء في الطبيعة قد انتظم وفقا للعدد الذي هو  
في فكر الله خالق كل شيء وقسموا الاعداد الى أربعة  
اصناف — آحاد وعشرات ومئات وآلاف — وهي تقابل  
التقسيم الرباعي للطبيعة اذ كل شيء في الطبيعة ينقسم  
الى أربعة فالعناصر أربعة والفصول أربعة والجهات  
أربعة الرياح أربع والمخلوقات أربعة معادن ونبات وحيوان  
وانسان — وقد أخذ عنهم الشيعة آرائهم في العدد  
وينسبون علم العدد لعلي بن أبي طالب وكذلك أيضا تأثر  
الصوفية بهذه الرمزية العددية — وقد رمزوا لله بالواحد  
وللعقل باثنين وللنفس بثلاثة لانها ثلاثة انواع نبسية  
وحيوانية وعاقلة والهبولى بأربعة وقد تابعوا بطليموس  
في تفسيرهم للعالم اذ تصوروا ان الأرض هي مركز الكون  
تحيط بها سبعة كواكب سيارة هي :

القمر Moon المريخ — Mercury الزهرة Venus  
الشمس Sun المشتري Jupiter وزحل Saturn  
ثم سماء الكواكب الثابتة ثم الفلك المحيط ،

وكلها لها أفلاك متداخلة مثل أوراق ثمرة البصل (٩) .

وقد امتلأت رسائل اخوان الصفا بالرموز والمصطلحات لتفسير القرآن تفسيراً باطنياً ففي الرسالة الرابعة ( ١٠٦ و ١٧ ) يفسرون الكرسي بسماء الثوابت والعرش بالفلك المحيط .

كذلك بحثوا في النفس واحوالها وعنوا بطهرساتها ويجعلون محور فلسفتهم العرفان والصعود الى سماء الكائنات الروحانية ويذعنون الى أن مصادر معرفتهم أربعة هي الكتب الرياضية والعلمية للسابقين عليهم ، وثانيها الكتب المنزلة والشرائع السماوية وثالثها عالم المثل الانلاطونية العقلية ورابعها الالهام الموحى به من الملائكة .

وتشتمل رسائلهم على ايديولوجية سياسية تفسر على انها باطنية شيعية وتستهدف لاقامة دولة العدل والحق ، وهم يتسترون وراء التصوف من أجل اقامة دولتهم التي سموها بالمدينة الفاضلة الروحانية والاطاحة بالدولة العباسية .

ولعل في رسالتهم الخاصة بمحاكمة الحيوان للانسان وما تصوره من ظلم الانسان للحيوان مما يفصح عن



ايدىولوجيتهم المناهضة لحكم الدولة العباسية وتسلط العرب ، وتتلخص المحاكمة فى ان جماعة الحيوان لجأت لملك الجن بيوراسب ولقبه شاه مزوان تشكوا له الانسان ، وقد تفاخر الانسان بها اوتى من الوحي والنبوات والكتب المنزلة فقال زعيم الطيران هذه الكتب انما انزلت لفساد بنى الانسان — ورد الانسان بأن السباع والوحوش قساة فرد السبع قائلا بأنه تعلم ذلك من البشر ، ورد البيغاء بأن بعض الطيور والحشرات أعلم وأحذق من البشر كما ان البشر اختلفوا فى مذاهبهم الدينية فمنهم الموحّد والثنوى والبرهمى ، وفى اهل الاسلام الخارجى والرافضى والقدرى والأشعرى والشيعة .

وتنتهى المحاكمة الى أن الاختلاف لا يرجع الى اختلاف الأديان بل لأن الأديان كلها مسالك الى مطلب واحد ، فأى الجهات توجهنا فثم وجه الله ، انما الاختلاف يرجع الى الصراع على الملك ومن أجل هذه العلة يقتل أهل الديانات بعضهم بعضا طلبا للرئاسة والملك — وتنتهى الرسالة الى أن يأمر ملك الجن أن تكون جميع أنواع الحيوان تحت إمرة الانسان لما له من قدرة على التحقق بالعلوم والمعرفة تلك العلوم التى أوردوها فى احدى وخمسين رسالة .

وقد شاع الالتجاء الى القصص الرمزية خاصة عند مفكرى الشيعة والصوفية الذين تخفوا وراء الرمز طلبا للتقية .

فمن الشعراء يذكر فريد الدين العطار المتوفى عام ١٢٩٨ م خاصة في مؤلفه منطق الطير ، وكان موضوعه يدور حول رحلة الطير بزعامة الهدد لاجتياز الوديان السبعة للوصول الى طائر السيمرغ بقمة جبل قاف وفنائه محترقا عند بلوغه .

والقصة ترمز لاهل العرفان وجهادهم من اجل الفناء في الذات الالهية بعد اجتياز الوديان السبعة وهي المقامات السبع للمعرفة وخلاصتها مقامات الطلب والعشق والمعرفة والاستغناء والتوحيد والخيرة والفناء .

ولابن سينا قصصه الرمزي خاصة في رسالة حي بن يقظان والرسالة النيروزية ورسالة الطير وقد ترجمها السهرودي الى اللغة الفارسية وله في هذا الاتجاه قصص وحكايا كثيرة من امثلتها الغربة الغريبة واصوات اجنحة جبرائيل وحي بن القبطان .

اما اشهر من عبر عن اتجاهاته الصوفية المختلطة بالغنوصية فهو محي الدين بن عربي المتوفى عام ٦٣٨ هـ خاصة في تعبيره عن وحدة الوجود والتاويل المجازي للقرآن فسار في ذلك على نحو ما نهبت الفلسفة الرواقية والافلاطونية الجديدة والتاويل المجازي منذ فيلسوف السكندر .

يقول فيكلسون في وصف أسلوب ابن عربي في مؤلفه النصوص انه يأخذ نصا من القرآن أو الحديث ويقول له على طريقة فيلون اليهودي بلغة مجازية غامضة فهو مثلا يسرد قصص الانبياء كما وردت في القرآن ولكنه يجعل من كل قصة مسرحا لوصف مظهر من مظاهر علاقة الله بالانسان (١٠) .

فأتم مثلا هو الموجود الذي خلقه الله على صورته وإيوب هو الانسان الذي ابتلاه ربه وداوود وسليمان يمثلان خلافة الظاهر وخلافة الباطن وموسى هو رمز للروح الالهى والخضر رمز للأولياء فكل نبي في كل قص من القصص السبع عشرة يرمز لصفة الهية — ذلك لأن الذات الالهية عنده واحدة في جوهرها متكررة في صفاتها ، اذا نظرت اليها في ذاتها قلت الحق واذا نظرت اليها من حيث صفاتها أى أسبابها وظهورها في الأميان قلت الخلق .

وهو يلجأ الى التشبيهات المجازية مثل التجلى ، يقول ابن عربي ما وصفنا بوصف الاكنا نحن ذلك الوصف والانسان هو أكمل مجالى الحق لانه الكون الجامع لجميع حقائق الوجود — أما خلق العالم عند ابن عربي فليس سوى تجلى الحق في صور الوجود .

أما الجنة والنار فهى اسماء النعيم والقرب من الله أو الابتعاد عنه .

---

(١٠) ابن عربي نصوص الحكم — مقدمة ونشرة ابو العلا مهنى .

وجاءت نظرية ابن عربي في وحدة الوجود تنصيح من  
مؤثرات عديدة مستمدة من تراث العقائد الدينية والفلسفات  
اليونانية القديمة وتختلف مما ذهب اليه البسطامي والحلاج  
الذين ذهبوا الى القول بالفناء في الذات الالهية ولم يقولوا  
مثله بوحدة الوجود بل وحدة شهود كما يرى مفسرو  
التصوف الاسلامي .

## تراث الأوائل واتجاه ابن سينا المشرقي

إذا انتقلنا إلى البحث في اتجاهات ابن سينا الفلسفية فإننا نلتقي بعناصر يونانية عقلانية تظهر في تأثره بالمنطق المشائي وبمصطلحات أرسطية في الطبيعيات وما بعد الطبيعة لكنه اتجاه كثيراً ما يخالف أرسطو فهو يبدأ بما بعد الطبيعة ثم يتحدث في الطبيعة ويثبت وجود الله بالبرهان الوجودي وليس بالبرهان الكوني ، ولا يعد تابعاً يسير على خطى أرسطية خالصة تجعله مشائياً على نحو ما كان سابقاه الكندي والفارابي ولم يرض ابن سينا أن يكون شارحاً ولا مترجماً لأرسطو ففى عصره « القرن

العاشر الميلادي « لم يعد للترجمة عند اليونان نفس الحظ الذي كان لها في القرنين الثامن والتاسع بل شاهد عصره احياءا للثقافة الفارسية وبزوغ نجم كثير من المفكرين الفرس الأمر الذي كان له اثره الكبير في فكره .

واذا كان ابن سينا قد تابع الفارابي في نظرية الفيض والقول بالعقول العشرة وان العقل الفعال هو المتصرف في عالم الكون والفساد الا انه سار في اتجاه معارضته للمشائية خاصة في كتاباته المتأخرة التي انصح فيها عن اتجاهه الى فلسفة مشرقية لا يراعى فيها الشركاء في الصنامة بل تشتتل على الحق الذي لا مجمعة فيه . ومن خصائص هذه الفلسفة انها وقفت على الخاصة الذين يقومون منا مقام انفسنا دون العامة الذين أخذوا المشائية على علاتها .

والأرجح انه قد استقى مصادره في هذا الاتجاه من مدرسة جنديسابور ومن ثقافته القومية الفارسية ، فذهب في كتاب الانصاف وهو كتاب مفقود لكن ورد فيه قوله بالتعارض بين المشرقيين والمغربيين ، وكان مقصده بالمغربيين اتباع مدرسة بغداد التي سارت على خطى أرسطو وشراحه ومترجميه المسيحيين وعلى رأسهم أبو بشر متى بن يونس القنائي ، ومنهم أيضا ابن بطالان الطبيب البغدادي الذي أنكر القول باستمرار حياة النفس بعد انفصالها عن البدن تابعا في هذا أرسطو وهو الأمر الذي

دعا ابن سينا لمعارضته حين أورد للنفس مكانا هاما في  
عالم الفيوضات الروحانية .

وقد سار ابن سينا في اتجاه روحى فى ميله الى  
الافلاطونية عند حديثه عن النفس اذ رأى انها تنتمى الى  
عالم الصور الذى هو عالم العقل الفعال ورأى انها حين  
تتصل بالبدن فانها يكون ذلك لفترة محدودة فحسب ، بل  
هو يؤكد فضلا عن ذلك ما يؤكد الصوفية من روحانية  
النفس وتزوعها الدائم الى الاتصال بالعالم العلوى فيقول  
فى كتاب النجاة :

« ان كمال النفس الناطقة ان تصير عالما عقليا مرتسما  
فيه صورة الكل والنظام المعقول فى الكل والخير الفاضل  
فى الكل وتستمر كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود  
كله فتقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله » (١) .

وقد آمن ابن سينا فى الحديث عن رحلة النفس فى  
عالم الروح بتخلصة من البدن شأن معاصره الصوفى ابن  
سعيد بن أبى الخير .

ولم يكن ابن سينا بعيدا عن تلك المؤثرات الفكرية  
الايدىولوجية السائدة فى المراكز التى احتضنت عقائد

---

(١) ابن سينا - النجاة .

الفرس والحرانيين المترجة بالافلاطونية وهى التى سرت الى مذاهب الشيعة الاسماعيلية ، ويمكن أن نرجع فى هذا الى شهادة بعض المؤرخين ، فمما يرويه البيهقى ان ابن سينا قد تعلم فى بغداد وقرا منطق أرسطو على معلم هو عبد الله الناطلى كما يذكر أيضا ان ابن سينا قرا فى حديثه رسائل اخوان الصفا ، أما التأثير الآخر على فلسفته فيرجع الى الدعابة الاسماعيلية التى وصلتته عن طريق والده .

وقد تحدث ابن سينا عن تاريخ تطوره العقلى وله فى ذلك رسالة الكيا Al Kiya تمثل فكره المتأخر وموقفه من السابقين عليه وفى هذه الرسالة يقسم ابن سينا المفكرين الى مشرقيين ومغربيين ويذكر نقد المشركيين للمغربيين فى كتاب الاثنا عشر .

ومما يلقي أضواء على معاصرى ابن سينا ما جاء فى كتابه الاشارات والتشبيهات (٢) عن متعلمى كتب اليونانيين والعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائية الظانين ان الله لم يهد إلا اياهم .

ويلقى ابن سينا بعض الأضواء على هؤلاء الذين يهاجمهم وذلك فى رسالته الى الكيا (٣) وفى هذه الرسالة

---

(٢) انظر الاشارات والتشبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف القاهرة ج ٢ ص ١٦٨ طبع ١٩٧٠ .  
(٣) انظر عبد الرحمن بدوي - أرسطو عند العرب ص ١٢٢ .



بن اليله النصارى من اهل مدينة السلام ومن  
ترددهم فى نهم امور النفس والعقل كما يشير  
الى الاسكندر وثامسطيوس وغيرهما فى هذا الكتاب  
فى ذلك هو التباس مذهب صاحب المنطق عليهم  
س وخلودها .

لما تعرض فى نفس الرسالة الى كتاب الانصاف  
اع منه فى بعض المعارك قال :

فى كنت صنف كتابا سميت كتاب الانصاف وقسمت  
بها قسمين مغربيين ومشرقيين وجعلت المشرقيين  
ن الغربيين حتى اذا حق اللدد تقدمت بالانصاف  
الى الكتاب يشتمل على قرب ثمانية وعشرين الف  
اوضحت شرح المواضع المشككة فى النصوص الى  
ولوجيا على ما فى اوولوجيا من المظمن .

مت عن سهو المفسرين . . فكان ذلك الكتاب  
على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم .

اضح ان ابن سينا بعد ان الف كتاب الشفاء  
، ذلك المشائين ضمن بعد ذلك فلسفته المشرقية  
، المفقود الحكمة المشرقية وكتاب الانصاف وكتاب  
ت والتنبهات ورسائله الرمزية ورسائل ابن متينا  
بن اتجاجة الروحاني المشرقى المتأثر بالاملاطونية

والعرفان الغنوصى السائد فى تراث الفرس وصابئة  
وتراثهم الهرمسي يذكر أبو الفتوح السردى (١) فى :  
لصابئة حران تأثيرهم الكبير فى فكر أخوان الصفا  
أبو على الحسين بن سينا فيقول :

كتاب هرمس قال انه تضمن محاورات بينه  
تلميذه طايطى وانه على غير نظام وانه كان موجودا  
عهده فى ترجمة سريانية ، ولا يبعد ان ابن سينا أخذ  
ما قاله فى رسالته المسماة بالحى بن يقظان ومعلو  
الحى بن يقظان رمز للعقل النعال .

وقد شخصه ابن سينا فى هيئة شيخ مهيب المنظر  
للتميذ وشرح له أسرار الطبيعة والكون وهو يعي  
وجد فى رسالته « بوماندريس » الموجودة بالسكة  
الهرمسية ومعناه الراعى وهو اسم للعقل الالهى مش  
بصورة شيخ مهيب المنظر كثير الابهة (٤) .

ومن أهم رسائل ابن سينا الرسالة الفيروزية ور  
العشق ورسالة الطير ورسالة فى ماهية الصلاة ور  
حى بن يقظان التى تكاد تكون نسخة عربية لرس  
بوماندريس أو الراعى، وخلصتها ان جماعة خرجت لنا

---

(٤) محاضرات سائلانا بصورة .

مقابلوا شيخا حسن الهيئة ، وكان الشيخ الوقور حى بن  
يعقظان .

وفى تفسير البعض (هـ) ان حى يرمز للعقل اما الرفاق  
فهم الشهوات والفرائز الانسانية .

وكان الصراع والجدل قائما بين الرفاق رمز صراع  
الفرائز والشهوات مع العقل ، ويصف حى جماعة الرفاق  
فيقول :

« ان الذى على يمينك أهوج والذى على يسارك شبق  
لا يملأ بطنه الا التراب ، فيرمز للذى على اليمين بالقوة  
الغضبية والذى على اليسار بالقوة الشهوانية وهو تشبيه  
يذكرنا بتشبيه أفلاطون للنفس وقواها الثلاث العاقلة  
والغضبية والشهوانية .

ثم يقول ان هذه القوى ملتصقة بالانسان التضايفا  
كبيرا ولا يبرىء الانسان منها الا غربة تأخذه الى بلاد لم  
يطاها من قبل أمثاله ويرمز بذلك الى انه لا منجاة منها الا

---

(هـ) حى بن يعقظان لابن سينا وابن الحيل السهروردى — تحقيق  
وتعليق أحمد أمين — دار المعارف مصر سنة ١٩٥٢ سلسلة ذخائر العرب  
رقم ٨ .

بمفسارقة البدن وانه لابد لمن اراد الخلاص من المجاهد  
والتغلب على شهواته .

ثم يذكر لمن اراد السياحة ، ان حدود الأرض ثلاثة  
حد : المشرق وحد المغرب وحد الخائفين .

أما حد المشرق فهو يرمز لعالم الروح او عالم الصور،  
وحد المغرب فيرمز لعالم الهيولى أما الخائفين فيرمز للعالم  
المحسوس الدنيوى .

ويقول ان تخطى الاسوار لا يتأتى للبشر الا بالاغتسال  
فى عين فوارة اذا هوى اليها السائح تطهر ، ويعنى بهذا  
العين الفوارة المعرفة والتطهير .

ويقول ان هناك اقاليم لكل امة صعبا محدودا ، وكل  
فلك مسكون بسكان يناسبون طبيعة اقليمهم ، بمعنى ان  
الاملاك السماوية وعقولها هى التى تكون هذه الاقاليم ، ثم  
هناك اقليم للنوع البشرى وهو تشسيبه يرجع لنظريات  
صائبة حران فى وجود ملائكة للأفلاك .

ويصف قوما من أهل الأرض بأنهم أمة بررة وهؤلاء هم  
المطهرون الذين توصلت عقولهم الى معرفة العملة الاولى  
وتطهروا بهذه المعرفة .

وواضح ان الرسالة قد مزجت فلسفة روحانية  
انلاطونية بالعقائد الدينية المنتشرة في بيئة المثقفين في  
عصره .

وفي رسالته العشق يصور ابن سينا المراحل التي  
تمر بها النفس في تشوقها الى الملا الاعلى والخير الاقصى  
ويرى ان جميع الموجودات بما فيها النفس العاقلة غايتها  
تعشق الخير عشقا غريزيا غايته الاتصال وذلك بقبول  
التجلي على اكمل ما في الامكان .

ونظرية ابن سينا في العشق تجعله يقترب من الصوفية  
القائلين في عصره بوحدة الوجود .

ذلك ان ابن سينا يرى ان الفيض هو نوع من التجلي  
متجلي الله يكون عن طريق الفيض الذي يتحقق به المتجلي  
له .

ويقابل هذا التيار الصادر من المبدأ الاول الى الكائنات  
تيار مضاد متجه من الأدنى الى الأعلى هو تيار العشق .

وينظر ابن سينا الى العبادة نظرة مختلفة عن النظرة  
السائدة في الشريعة فيراها في اعمال النفس والعقل أكثر  
منها في اداء الطقوس الدينية .

يقول ان الصلاة عمل من أعمال النفس الناطقة وحدها  
فان جوهر النفس الناطقة هو العلم والادراك .

ويلزم عن العلم بصفات الله وأفعاله وآثاره التذكر  
والتضرع والتعبد .

فان الانسان اذا عرف ربه بفكره وأدرك عينه بعقله  
في علمه وأبصر لطفه بذهنه في نطقه يتأمل حقيقة الخلق  
فيرى تمام الحق (٦) .

وأساس الصلاة عنده هي التفكير والتأمل والادراك  
وكلها من أعمال النفس الناطقة التي تتوق بفطرتها الى  
التشبه بالمعقول المفارقة .

اما العبادة التي تجري على الجوارح فهي العبادة  
الظاهرة وهي عبادة البدن وعبادة العوام المكلف بها من  
قبل الشرع .

ولما كانت هذه العبادة الظاهرة رياضة بدنية فهي حين  
واشتياق من الجسم الانساني الى تلك القمر المتصرف  
بعقله الفعال في عالمنا هذا عالم الكون والفساد ، فالى  
هذا العقل يتضرع المصلي بالصلاة الظاهرة ليفيض عليه

---

(٦) ابن سينا - رسائله في ماهية الصلاة من ٢٣ طبعة ليدن .

بجوده وينجيه من عذاب وجوده ويخلصه من آلام بدنه  
ويوصله الى منتهى امله .

اما الصلاة الباطنة فيتوجه بها المصلى الى الواحد  
الحق رب العقل الفعال فان الفيض القدسي ينزل من سماء  
القضاء الى خير النفس الناطقة .

وهذه الصلاة هي تشبه بالملا الأعلى وبالملائكة ليس  
لهم قول ولا لفظ بل لهم المنطق وهو ادراك وتفهيم بلا قول .

اما الصلاة ذات الاقوال والأفعال فهي صلاة الغافلين  
كلفوا بها خمس مرات كل يوم ليذكروا واجيبهم نحو ربهم .

فالصلاة الباطنة عند ابن سينا مناجاة ومشاهدة عقلية  
من طريق اتصال النفس العاقلة بالعالم المعقول وهي  
مختلفة عن مناجاة الصوفية التي يرى فيها الصوفي الله  
في قلبه .

والنفس التي بلغت الصفاء عن طريق التأمل والنظر  
العقلى تصير عالما عقليا صغيرا في محاذاة العالم العقلى  
الكبير وتكون بمثابة مرآة لهذا العالم ينعكس عليها فتبلغ  
درجة الاشراف والسعادة القصوى .

والنفس التي بلغت من الصفاء عن طريق النظر العقلى  
والتأمل المتجرد من البدن تصير في مرتبة محاذاة العالم

العقلى ، يترتب على هذه الدرجة الاشراف والسنعة  
القصى وفى الاشراف تتكشف الامور الالهية .

وقد خاض العلماء والباحثون فى مشكلة هذا الجانب  
الصوفى من جوانب فلسفة ابن سينا (٧) واجمع معظم  
الباحثين على أن لابن سينا نوعا خاصا من الفلسفة سماها  
الحكمة المشرقية وأنها يغلب عليها الطابع الصوفى أو  
تعليم الحكمة الباطنية .

يقول د . أبو العلا عفيفى ولما كان لابن سينا كتاب  
يحمل اسم الحكمة المشرقية بامترانه هو واعتراف ابن طفيل  
فى رسالة حى بن يقظان احتدم الجدل فى أمر هذا الكتاب  
هل ضاع أصوله ؟ وهل هو الكراريس التى أطلع عليها  
السهروردى وقل أنها على الرغم من نسبتها الى المشرقيين  
لا تختلف اختلافا كبيرا عن الفلسفة المشائية العادية ؟؟ .

ثم مامنى وصف هذا الكتاب بالمشرقية ؟ أهو نسبة  
الى المشرق أم الى الاشراف ؟ وتعددت المشكلة التى حاول  
الاستاذ ناللينو حلها بعد أن ألم بكثير من أطرافها (٨) .

---

(٧) د . أبو العلا عفيفى - الفلحة الصوفية فى فلسفة ابن سينا  
— بحث فى الكتاب الذهبى فى ذكرى ابن سينا المنعقد ببغداد —  
القاهرة ١٩٥٢ — من ص ٢٩٢ الى ص ٤٤٩ .  
(٨) نزل المقال الخامس بالأسستاد ناللينو الى العربية الدكتور  
عبد الرحمن بدوى فى كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية تحت  
عنوان محاولة إيجاد فلسفة شرقية .



ولما كانت النتائج التي وصل اليها ليست حاسمة لذلك  
يهيل الدكتور أبو العلا عفيفي في مقاله المذكور سالفا الى  
القول بأن للحكمة المشرقية عند ابن سينا معنى يتحقق في  
كتابه المعنون بهذا الاسم « الحكمة المشرقية » وفيما أورده  
في كتاب الانصاف كما يتحقق في طائفة من الرسائل القصيرة  
ذات الطابع الخاص رسالة حي بن يقظان ورسالة سلامان  
وابسال ورسالة الطير ورسالة العشق بل وفي بعض ما  
ورد في كتبه المطولة مثل كتاب الاشارات أي كل ما كتبه ابن  
سينا حرا طليقا من قيود الفلسفة المشائية وقربه من  
الفلسفة الاشراقية التي ظهرت في صورتها الكاملة في  
المدرسة الاشراقية فيما بعد لا يعنى المؤلف بذلك أن الحكمة  
المشرقية عند ابن سينا هي بعينها الحكمة الاشراقية عند  
السهروردي لأن كلمة المشرقية عند ابن سينا معناها شرقية  
نسبة الى الشرق وليس لها أي دلالة على الاشراق أو  
الشروق أو أي معنى متصل بالنور كما يدعى كوربان ولكن  
حكمة ابن سينا كانت خطوة جريئة للتحرر من قيود المشائية  
مهتد الطريق للسهروردي في فلسفته الاشراقية على  
الرغم من النقد الذي وجهه السهروردي لابن سينا وسخريته  
من فلسفته المشرقية على الرغم من دينه له في هذا .

لقد كان هم الفيلسوفين اذن معارضة المشائية وادخال  
عناصر جديدة على الأرسطية الممتزجة بالانفلاطونية الحديثة

ولكنهما اختلفا فى نوع هذه العناصر الجديدة فابن سينا ادخل الى الفلسفة الارسطية عناصر من الغنوصية والهرمسية والسهروردى اضاف الى كل هذا عناصر من الحكمة الايرانية القديمة التى اعطى لها المكان الاول فى مذهبه وكلاهما تأثر بذلك المزيج العجيب من النظريات الفلسفية الذى عرف بالفلسفة الهرمسية وانتشر بخران ثم ببغداد بعد ان نزع من الاسكندرية موطنه الاصلى (٩) .

وخلاصة القول ان هناك فارقا بين الصوفى ذى التجربة الصوفية وبين الفيلسوف ذى المذهب الصوفى وابن سينا لم يكن من الصوفية ذوى التجارب بقدر ما كان فيلسوفا ذا مذهب فى التصوف وهو يخضع لتصوف الفلسفة التى ذهبت فى النفس الى أعلى درجات الروحانية والمثالية ونزوعها الدائم للتخلص من المادة والبدن — ونظريته فى العشق هى ايضا حلقة اتصال بين ميتافيزيقاه وتصوفه — فالخير المطلق هو الوجود الأعلى الذى هو غاية جميع الكائنات وحكمة ابن سينا المشرقية لا تقتصر على كتاب الحكمة المشرقية بل هى شائعة فى كثير من كتاباته —

---

(٩) انظر د . ابو العلا مهنى .

The Influence of Hermetic Literature on Muslim Thought.

Bulletin of the school of Oriental Studies Vol. XII 1950.

والظاهر هو ان ابن سينا لم يقتصر على مزج فلسفة  
أرسطو بالاملاطونية الحديثة فحسب بل كتب تحت تأثير  
عميق لمصدرين آخرين هامين في الفنوصية والهرمسية  
وحاول التوفيق بين الدين والفلسفة وانتهى الى فلسفة  
تضايا الدين في الالهية والنبوة والنفس .

واضح مما سبق فكره من اتجاهات ابن سينا الروحانية  
انه ثمرة لعصره - فمصر ابن سينا او القرن العاشر  
الميلادي يتميز بسمات تختلف كل الاختلاف عن عصر الكندي  
والفارابي - ذلك لان القرن العاشر الميلادي شاهد نهضة  
فكرية ذات صبغة نارسية تختلف عن ثقافة العصر الذهبي  
للترجمة ، وعلى الرغم من تلك النهضة الفكرية كانت موامل  
الضعف والوهن قد سررت الى السلطة المركزية وبدأ قيام  
دويلات في المناطق التي لم تكن تامة الخضوع للخلافة  
العباسية ، ومن أهم ما ساد الساحة الفكرية ان الفرس  
الذين شاهدوا هزيمة كبيرة لتراثهم القومي بدأوا فترة احياء  
لهذا التراث وظهرت هذه النهضة خاصة في حاشية دولة  
السهائيين في بخارى الذين امتدت حدود دولتهم حتى بغداد ،  
ومن هذه الدويلات ايضا دولة البويهيين وقد سقطت بغداد  
في ايديهم خاصة مع غلاء الدولة .

وظلت بغداد رغم كل ذلك مركزا للثقافة الاسلامية في  
القرن العاشر ولكن الحماس للعلم والفلسفة اليونانية كان  
قد بدأ في الذبول وانتهى عصر الترجمة الكبار .

على أى الأحوال فإن النشاط الفكرى أخذ يتجه نحو الشرق فى اتجاه مارس — وعلى الرغم من أن العربية ظلت اللغة الرسمية إلا أن ظهور اللغات القومية Vernacular ومن أهمها اللغة الفارسية بدأ ينتشر وهى ظاهرة تشبه ما حدثت اللغة اللاتينية فى أوروبا عند نشأة اللغات الأوروبية كالفرنسية والإيطالية — وتحمس الفرس للفتهم وتاريخهم القديم السابق على الإسلام فأعادوا الاحتفال وأقاموا المهرجانات الخاصة بهم وظهر بينهم شُعراء من أهمهم شعراء الملاحم وعلى رأسهم الفرنوسى ١٠٢٠ م الذى استغرق تأليفه للشاهنـدامة أو كتاب الملوك ثلاثين عاماً على حد قول المتخصصين .

## الترات الافلاطوني عند شهاب الدين السهروردي (١)

يمثل شهاب الدين السهروردي المعروف بشيخ الاشراق  
قمة الفلسفة المشرقية التي بدأها ابن سينا فقد ولد شهاب  
الدين أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك . . السهروردي  
بـسهرورد عام ٥٤٩ هـ — ١١٥٥ م ومات مقتولا عام  
٥٨٧ هـ — ١١٩١ م وقيل المقتول غير ان أتباعه لقبوه  
بالشهيد ولقبه أتباعه ومنهم مولا صدرا — أو صدر الدين  
الشيرازي باسم شيخ الاشراق .

---

(١) الكتاب التفكيرى لشيخ الاشراق — الهيئة المصرية العلمية  
للكتاب — القاهرة ١٩٧٤ .

وقد عاش السهروردي بعد ابن سينا بحوالي مائة وعشرين عاما أى فى القرن السادس الهجرى أو الثانى عشر الميلادى — وفى هذا العصر لم تعد الفلسفة فيه تتجه الى أرسسطو — بل كانت الأنظار فيه تتجه الى المشرق حيث دولة الفرس وكانت حملة الغزالي الضارية على الفلسفة قد قوضت الاتجاه المشائى الارسطى ولكن الحياة الفكرية كانت قد انتقلت بالساحة من بغداد الى الدويلات الشرقية فشهد هذا القرن الثانى عشر اضطرابات سياسية كان أهمها هجمات المغول والصليبيين وازدادت شوكة الحركات الشيعية الباطنية وفى هذا العصر أيضا ازدهرت الاتجاهات الصوفية مع شيعاء الفرس العظام أمثال سنائى وفريد الدين العطار وجلال الدين الرومى واستولى البويهيون الشيعية على حكم خراسان وفارس وان ظلت بغداد عاصمة الخلافة السنية .

وفى هذه الساحة الفكرية قدم السهروردي حكمته الاشرافية التى تحمل الى تصوفه الاسلامى مؤثرات عديدة مستمدة من تراث الفرس القدماء وآراء مستمدة من تراث افلاطون المخلط بالفيثاغورية والهرمسية والافلاطونية الجديدة ومن جهة ثالثة ينطوى على آثار مذهبية ترجع للشيعية الاسماعيلية وتدور حول فكرة الامام المعصوم .

ولكى نتتبع هذه المؤثرات القديمة في فكر السهروردي لابد من تعريف معنى الاشراق عنده ونظرياته في الوجود ونظريته في المعرفة او الكشف والاشراق .

ويعترف شيخ الاشراق بعلاقته الوثيقة بالحكمة المشرقية لابن سينا — فكلاهما يصدر عن الفصوص الالهية واعلى ويعترف بدينه الكبير للفرس ، يقول في رسائل التصوف :

« وكان الفرس أمة يهتدون بالحق وبه كانوا يعدلون حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس وقد احببنا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق افلاطون ومن قبله في الكتاب المسمى بحكمة الاشراق وما سبقت الى مثله (٢) .

وكذلك يشهد ملا صادرا في كتاب الاسفار الاربعة فيصفه بقوله : شيخ اتباع المشرقيين المحي رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة .

ولاشك ان محاولات التقريب بين فكر افلاطون والفكر الشرقي القديم قد تهت في العصر الهلنستي وكثيرا ما

---

(٢) مصنفات شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي — مجموعة  
نوم نشره كوييان باريس طهران سنة ١٩٥٢ — مجموعة الحكمة الالهية  
الجزء الاول — استنبول سنة ١٩٤٥ تصحيح كوييان .

أرجع الشراح الفلسفة الفيثاغورية الى أصول شرقية عند الفرس والمصريين لأنه كان يقول بمبدأين يحكمان العالم مبدأ الروح ومبدأ المادة وأن بينهما إله الصانع فهو الواسطة التي تتعامل بين الله والعالم وتفسر طبيعة الإنسان بوجود ثنائية ترجع الى وجود نفس سالحة أو نفس لوامية ونفس أمارة بالسوء ويتم الخلاص للإنسان بالعرفان الغنوصي وبه تتحرر النفس من الجسد ومن النفس الأمارة بالسوء .

كذلك عظم السهروردي فلسفة أنبادوقليس لقوله بمبدأين يحكمان العالم هما الحب والكراهية .

وينطوي فكر السهروردي على اتجاهات الشيعة الإسماعيلية التي تدور حول فكرة الإمام المعصوم — فالإمام على صلة روحية بالله شبيهة بصلة الأنبياء وهو سر أودعه الله في علي وأبنائه وهم يختلفون في فكرهم عن أهل السنة إذ يقولون باستمرار الوحي بعد خاتم الأنبياء ويسبقون على الإمام صفات تتجاوز صفات البشر ويرون أن الإمامة أزلية أبدية .

ولما كان الحكام من أهل السنة يخشون حركات الشيعة الباطنية — فقد أثار السهروردي غضبهم خاصة لأن الفقهاء سألوه أن كان محمداً هو خاتم الأنبياء وهل الله قادر على أن يخلق نبياً بعده ، فأجاب السهروردي



بأنه قادر على ذلك فقاتلوا كافر واتهموه بالزندقة وانتهى  
الأمر بقتله .

ويقال انه ذهب الى القول بأن أبناء على هم صور  
للتجلى الالهى فكان مصيره مصير الحلاج من قبل — وله  
شعر فى ذلك اذ يقول :

أبدا تحسن اليكم الأرواح  
ووصالكم ريحاتها الراح  
بالسران باحوا تباح بماؤهم  
وكذا دماء العاشقين تباح (٢)

وقد حقق المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون أعمال  
السهروردي وصنفها الى ثلاثة مجموعات :

مجموعة الشباب وتشمل الألواح العبادية وهياكل  
النور ، الرسائل .

مجموعة مشائية تشمل الطويحات والمقاومات  
والمطارحات .

---

(٣) محمد على أبو ريان : اصول الفلسفة الاشراقية عند شباب  
الدين السهروردي — دار النهضة العربية — بيروت ١٩٧٨ م .

: مجموعة أفلاطونية سينية تشمل حكمة الاشراق .

غير ان هذا التصنيف يتعرض لكثير من النقد كما يقول هنري كوربان Corbin . لأن السهروردي يقدم أرسطو على أنه فيلسوف اشراقي وينقد المشائية على لسانه حيث انه لم يتصور فيلسوفا الا وكان مثالها ولا مثالها الا وكان فيلسوفا .

على أي الأحوال فقد سار السهروردي على طريق ابن سينا المشرقي وأن أنكر السهروردي على ابن سينا صيغة الاشراقى — وتابع نقاد المشائية ومال الى التيار الافلاطونى الذى كان من أنصاره محمد بن زكريا الرازى وأبو البركات البغدادي وتطور في حياته الفكرية فمر بمثل ما مر به أفلاطون من مرحلة عقلانية الى مرحلة صوفية تأخذ بالكشف والعرفان ولا ريب فكلاهما عاش فترة من فترات الانهيار الحضارى والتفكك والصراع السياسى الذى دفع بكليهما الى العزوف عن الحياة الواقعية .

### معنى الاشراق :

يتفق المستشرقون على أن حكمة الاشراق هي الحكمة المؤسسة على اشراق النور الذى هو الكشف وهي حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس لأن حكمتهم كانت كشفية ذوقية فنسبت الاشراق الذى هو ظهور الانوار العقلية

ونيفضاتها على النفوس عند تجردها فكان اعتماد الفرس  
في حكمتهم على الذوق والكشف وكذلك كان قدماء اليونان  
بما عدا أرسطو وشيعته فان اعتمادهم كان على البحث  
والبرهان .

يقول الجرجاني في التعريفات « الحكماء الاشراقيون  
رئيسهم أفلاطون اما الحكماء المشائون رئيسهم أرسطو » ،  
ويتفق وقول السهروردي : امام الحكمة رئيسنا أفلاطون  
صاحب الايد والنور .

فالصلة بين الاشراق والتصوف والشريعة الباطنية  
واضحة عند السهروردي وله تقسيم للحكماء ، فالحكماء  
في رايه درجات ومراتب ، فهناك حكيم مثاله متوغل في  
التأله وهو عديم البحث وهو كالكثير الانبياء والأولياء من  
الصوفية مثل البسطامي والحلاج (٤) .

وحكيم بحث عديم التأله وهو كالمشائين من اتباع  
أرسطو كالفلارابي وابن سينا .

وحكيم الهى متوغل في التأله والبحث ولم يصل الى  
رتبته الا السهروردي نفسه ، وهذا له الرياسة في وقته  
هو والقطب وهو الحكيم الذي هو اعلى من النبوة لانه  
يجمع الفلسفة والتجربة الروحانية .

---

(٤) ١ . كامل مصطفى القيسي : الصلة بين التصوف والتشيع .

وقد اعتمد السهروردي على نص قرآني يقول :

« الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة الزجاج كانها كوكب نرى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس » .  
سورة النور آية ( ٣٥ )

فمن نور الله صدرت أنوار أخرى هي عماد الفلسفة الروحي والمادي .

أما الأنوار الصادرة عن نور الأنوار فهي نوعين رئيسيين :

الأنوار القاهرة الأعلى هي الأنوار الطولية وأنوار سفلى هي أرباب الأصنام .

وعالم الأنوار القاهرة هو عالم الجبروت وبه الملائكة المقربون وعلى رأسهم بهمن رئيس الملائكة ، والقائد الأعلى للأنوار ، ثم عالم الأنوار العرضية وهو عالم النفوس الناطقة وهو عالم الملكوت .

أما عالم البرزخ فهو العالم الأوسط بين عالم الجبروت وعالم الملكوت وبه عالم المثل المعلقة يتوسط عالم العقل

وعالم الطبيعة وقد أطلق هنري كوربان على هذا العالم  
اسم عالم الخيال *Mundis imaginalis*

أما نظريته في الفيض فتتلخص في قوله انه يصدر  
عن نور الأنوار ، أنوار طولية هي الأمهات أو القواهر  
العليا ومن هذه الأنوار تصدر أنوار عرضية هي أرباب  
الأنواع .

ولم يحدد السهروردي عدد العقول بعشرة كما ذهب  
كثير من فلاسفة الإسلام متابعاً في ذلك أبا البركات  
البغدادى الذى ذهب الى هذا الراى مستنداً الى الآية  
الكريمة :

« قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل  
ان تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً »  
سورة الكهف آية ( ١٠٩ )

ويتضح ان عالم المثل المعلقة عند السهروردي هو  
العالم المسمى بلغة الدين عالم البرزخ ، أما الفلاسفة  
فيسمونه عالم المثل المعلقة عند المفسرين الاوربيين عالم  
الخيال أى العالم المتوسط بين العالم العقلى والعالم  
الحسى .

ويقول المفسرون انه واسطة العقد تعرج اليه الحواس  
واليه تنزل المعانى ، وبه يصح ما ورد من اخبار معراج

النبي ( صلى الله عليه وسلم ) من رؤية الملائكة والانبيا  
ومشاهدة الائمة المعصومين .

يفسر الدكتور عبد الرحمن بدوي نظرية المثل عند  
السهروردي بالتفرقة بين نوعين من المثل مثل نورية وهي  
أزلية ثابتة توجد في العالم المعقول وتقوم بذاتها  
ولكل نوع من أنواع الموجودات على اختلافها من  
نبات وحيوان وانسان مثل هي اصحاب الانواع وهي  
أرباب الاصنام ومن طبقة العقول ، ولكن هناك مثل لا تقوم  
بذاتها لانها ظلال للحقائق النورية وهي للأشخاص  
والاجسام وهي تحت عالم النفس وفوق عالم الحس وهي  
المثل المعلقة والاشباح الخيالية (ه) .

ويتضح مما سبق كيف تأثرت فلسفة الاشراق بالفلسفة  
الانملاطونية في هذه النظرية ، وخاصة ما انتهت اليه من  
وجود عالم عقلي مفارق وما اتصف به من أزلية وخلود —  
والذي يقوم على قوته مثال الخير الذي يصيب من ينظر  
اليه بالانبهار كما تأثرت الفلسفة بماورد من حديث عن  
طبيعة النفس وخلودها في الفلسفة الانملاطونية — .

والاشراق عند السهروردي هو كشف باطنى ، وهو  
طريق المشاركة الفرس .

---

(ه) المثل العظمية الانملاطونية : تعميم وتحقيق الدكتور عبد الرحمن  
بدوي في القاهرة سنة ١٩٤٧ ، المجلد ص ٢٢ و ص ٢٣ .

وطريق عرفه الاغريق أيضا ، باستثناء أرسطو — انه  
الاتجاه نحو مشرق النور أو مكان يعطو على عالم الحس  
يسميه اللا مكان — أو اللا أين Nakoja Abad

وفي حكمة الاشراق يسرد السهروردي الاساطير  
والرموز التي يشير بها الى حكمة قدماء الفرس واليونان  
أمثال هرمس وأثيادوقليس وفيثاغورس وأفلاطون وينسب  
للنبي ( صلى الله عليه وسلم ) قوله :

ان العلم سوف يكون معلقا على النجوم ولا يصل اليه  
الا رجال من فارس (٦) .

وتظهر آراء السهروردي في المقالات والقصص  
الرمزية التي ألفها باللغتين العربية والفارسية ومن أهمها  
رساله صفيير سيمرغ ورسالة أصسوات أجنحة جرائيل  
بالغة الفارسية وله الغربة الفربية ورسالة حي بن يقظان  
بالغة العربية . وقد ترجم رسالة الطير لابن سينا الى  
اللغة الفارسية .

وتحتل هذه القصص والرسائل بالرموز التي يشير  
بها الى العقول والملائكة والنفس واختلافها عن البدن وعن  
العالم المحسوس الذي يشبهه بالظلمة وبالعدم .

---

(٦) الحديث في بحر الانوار لجلسي .

وقد نشر رسالة أصوات أجنحة جبرائيل هنرى كوربان  
ويول كراوس فى المجلة الآسيوية (٧) وترجمها الى العربية  
الدكتور عبد الرحمن بدوى وهى نص لرؤيا وقعت للكاتب  
ومن خلال هذه الرؤيا تلقى من شيخ حكيم أتى من مكان  
وزاء المكان علمه مبادئ حياة الصوفية الاشرافيين .

أما الشيخ الحكيم فليس شيئا آخر غير العقل الفعّال  
كما يقول الدكتور بدوى ومن الرموز التى يستخدمها فيها  
قوله أن هذا الحكيم علمه علم الخياطة والمقصود هو  
تركيب الصورة فى الهيولى ويستخدم الآيات القرآنية  
والأبجدية الصوفية ( علم الجفر ) اذ يلقنه الشيخ حروف  
هجاء عجيبة بها يفهم كل سورة من سور القرآن الكريم  
ويتحدث عن جناحي جبرائيل الجناح الأيمن المضيء والجناح  
الأيسر المظلم ، ولأن جبرائيل هو روح القدس وهو آخر  
الأنوار الصادرة عن نور الله لأنه الملك الذى بعثه الله لينسخ  
فى آدم من روح الله — وأرسله الله من بعد الى مريم ،  
وجناحي جبرائيل إشارة للثنائية القائمة فى الكون  
الطبيعى .

وكما يكون الجدل فى الأفلاطونية الجديدة معتمدا  
أساسا على الفيض من الأعلى الى الأسفل ، كذلك تكون

---

(٧) عدد يوليو — سبتمبر ١٩٣٥ من ١ الى ٨٥ انظر الترجمة  
العربية د . عبد الرحمن بدوى شخصيات فى الاسلام من ١٣٦ الى ١٥٦ .



الاشراقات عند السهروردي فهي تتم على هذا النحو ،  
في حين يسمى السهروردي الارتقاء من الأسفل الى  
الأعلى بالمشاهدات ، ويعرفها بأنها انعكاس النور في  
النفس على نحو ما تنعكس الأضواء في المرايا ولا يتم  
ذلك الا عندما تصفو النفوس وتتجرد من علاقتها بالمادة  
او بالاجسام .

ويظهر تأثر السهروردي بالصورة المتأخرة للأفلاطونية  
الجديدة كما وردت في مبادئ الالهيات لبرقلس ويظهر  
تأثره بها في قصصه الرمزية وفي كتابه حكمة الاشراق .

وقد نشر كوريان مؤلفات السهروردي في مجموعتين :

مجموعة الحكمة الالهية وتشمل التلويحات العرشية  
والمقاومات والمشارع والمطارحات .

ومجموعة دوم وتشمل حكمة الاشراق ورسالته في  
اعتقاد الحكماء وقصة الغربة الغربية طهران ١٩٥٢ ، اما  
كتاب هيكل النور فقد قام بتحقيقه الدكتور محمد علي  
ابو ريان سنة ١٩٥٧ .

ومن أهم اتباع السهروردي شمس الدين الشهرزوري  
وشارحه قطب الدين الشيرازي المتوفى سنة ٦٩٤ هـ او  
١٢٩٥ م .

وقد وضع صدر الدين الشيرازي المعروف باسم ملا  
صادرا تفسيراته الخاصة لمذهب السهروردي .

ويعد محي الدين بن عربي من أشهر أتباع الفلسفة  
الإسراقية في المغرب تلقى التشيع عن مدرسة المارئة  
حيث عرفت فيها فلسفة أنبأوقليس والأفلاطونية الجديدة .

ويظهر هذا التأثير في كتابه الفتوحات حيث يروى في  
بعض فصول هذا الكتاب عن سليمان بك أو سـهـيـلـان  
الفارسي ويسمى أتباعه الاقطاب الذين يجمعون الحكمة  
الالهية الى الخبرة الصوفية وهم الخاصة المتألهون على  
حد وصف السهروردي .

## الراجع

ابن التميم :

المهرست

المكتبة التجارية - القاهرة .

ابن أبي أصيبعة :

ميون الأنباء في طبقات الأطباء

دار مكتبة الحياة - بيروت .

ابن خلدون :

المقدمة ، الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدا

والخبر في أيام العرب والعجم والبربر .

### **ابراهيم منكور ابن سينا :**

فى عيده الالفى ، الكتاب الذهبى لذكرى ابن سينا —  
القاهرة ١٩٥٢ .

### **أبو العلا عفيفى :**

الناحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا — بحث ضمن  
الكتاب الذهبى فى ذكرى ابن سينا المتوفى ببغداد  
— القاهرة — جامعة الدول العربية سنة ١٩٥٢ م  
ترجمة عربية قديمة لمقالة اللام من كتاب ما بعسد  
الطبيعة لارسطو ص ٨٩ الى ١٣٧ من مجلة كلية  
الآداب — القاهرة ١٩٣٩ .

له ايضا بالانجليزية تأثير الهرامسة فى الفكر  
الاسلامى — بحث منشور بمجلة مدرسة الدراسات  
الشرقية — لندن ١٩٥١ .

### **ارسطوطاليس :**

كتاب النفس ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى ، وج قنوائى  
طبعة عيسى البابى الحلبي سنة ١٩٤٩ .

### **أحمد فؤاد الأهوانى :**

ايساغوجوس ثورغوريوس الصيرفورى نقل أبى عثمان  
الدمشقى — تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى — القاهرة  
١٩٤٥ .

### ابن سينا :

الاشارات والتنبيهات — شرح نصير الدين الطوسي  
— تحقيق سليمان دنيا — دار المعارف — القاهرة  
سنة ١٩٦٠ .

### ابن سينا :

تسع رسائل في الحكمة والطبيعات .  
الطبعة الاولى — القاهرة سنة ١٩٠٨ .

### ابن سينا :

النجاة — طبعة محيي صبرى الكردى .  
القاهرة سنة ١٩٢٨ م .

### ابن سينا :

حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والمهروردى  
تحقيق أحمد أمين — سلسلة ذخائر العرب — دار  
المعارف سنة ١٩٥٢ م .

### ابن سينا :

رسالة في ماهية العشق — استانبول سنة ١٩٥٣  
في ماهية الصلاة .

**ابن رشد :**

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال

**ابن سري :**

مصوص الحكم والتعليقات عليه .

أبو العلا عفيفي .

**الفارابي أبو نصر :**

آراء أهل المدينة الفاضلة — الطبعة الثانية مكتبة

الحسين التجارية — مصر سنة ١٩٤٨ .

**الفارابي أبو نصر :**

كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأبي

أرسطوطاليس — طبعة مصر سنة ١٩٠٧ م .

**الفارابي أبو نصر :**

كتاب الحروف حقه وقدم له وعلق عليه محسن

مهدي — دار المشرق — بيروت لبنان سنة ١٩٨٦

**الفارابي أبو نصر :**

فلسفة أرسطوطاليس حقه وعلق عليه محسن

مهدي لجنة إحياء التراث الفلسفي العربي — دار

مجلة شعر — بيروت لبنان سنة ١٩٦١ م .

**الفارابي أبو نصر :**

مجموع رسائل الفارابي — طبعة مصر .

**الفارابي أبو نصر :**

احصاء العلوم .

**ماجد فخري :**

تاريخ الفلسفة الإسلامية ، نقله كما اليازجي  
الجامعة الأمريكية — بيروت سنة ١٩٧٤ .

**المسعودي :**

التنبيه والاشراف ، دار القراث — بيروت .

**المسعودي :**

مروج الذهب .

**الكندي :**

رسائل الكندي الفلسفية — تحقيق محمد عبد الهادي  
أبو بيده .

دار الفكر العربي — القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

**الكندي :**

رسالة الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى —  
تحقيق احمد نواد الاهواني .

## **الفـسـزالى :**

تهافت الفلاسفة — تحقيق سليمان دنيا — دار  
المعارف — القاهرة سنة ١٩٦٦ .

## **اخوان الصفا وخلان الوفا :**

رسائل اخوان الصفا اربعة اجزاء عنى بتصحيحها  
خير الدين الزركلى .

المكتبة التجارية الكبرى — القاهرة مصر ١٩٢٨ م .  
طبعة بيروت — دار صادر ١٩٥٧ م .

## **آدم مـنـز :**

الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى نقله  
الى العربية محمد عبد الهادى ابو ريده — دار  
الكتاب العربى — بيروت ١٩٦٢ م .

## **اميرة حلمى مطر :**

الفلسفة اليونانية — نشأتها وتطورها .  
دار المعارف — القاهرة سنة ١٩٨٨ .

## **اميرة حلمى مطر :**

محاورات ونصوص لافلاطون غايديروس وثيياتينوس  
دار المعارف — القاهرة ١٩٨٨ م .



**أميرة حلمى مطهر :**

دراسات في الفلسفة اليونانية .

دار الثقافة - القاهرة سنة ١٩٨٠ م .

**أوليرى - دي لاس :**

الفكر العربى ومركزه في التاريخ - نقله الى العربية  
وعلق عليه اسماعيل البيطار .

دار الكتاب اللبنانى - بيروت سنة ١٩٧٢ م .

**أبو حيان التوحيدي :**

الامتناع والمؤانسة

منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت .

**حاجى خليفة :**

كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون .

**جارديه وج قنوائى :**

فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية ترجمة  
صبحى الصالح وفريد جبر .

دار العلم للملايين سنة ١٩٦٧ .

### **ججيل صليبا :**

من أفلاطون الى ابن سينا — محاضرات في الفلسفة  
العربية — دار الاندلس الطبعة الرابعة — بيروت  
سنة ١٩٦٦ م .

### **حبور عبيد النور :**

اخوان الصفا — فلسفة الفكر العربي  
دار المعارف سنة ١٩٦١ م .

### **زكى نجيب محمود :**

المعقول واللا معقول في تراثنا الفكري .  
دار الشروق — القاهرة .

### **خليل الجر :**

مقولات أرسطو في ترجمتها السريانية العربية —  
بيروت سنة ١٩٤٨ م .

### **سـانتانا :**

محاضرات في تاريخ الفلسفة الاسلامية .  
مخطوط مكتبة جامعة القاهرة .

### **فريدالدين العطار النيسابوري :**

منطق الطير ترجمة د . بديع محمد جمعة — دار  
الرائد العربي ١٩٧٥ .

**عبد الرحمن بدوي :**

أرسطو عند العرب — الطبعة الثانية — وكالة  
المطبوعات — الكويت سنة ١٩٧٨ .

**عبد الرحمن بدوي :**

الانلاطونية المحدثه عند العرب .  
وكالة المطبوعات — الكويت — سنة ١٩٧٧ .

**عبد الرحمن بدوي :**

أفلوطين عند العرب حقيقه وقدم له دار النهضة  
القاهرة المصرية — سنة ١٩٦٦ .

**عبد الرحمن بدوي :**

أفلاطون في الاسلام نصوص حقيقها وعلق عليها  
دار الاندلس للطباعة والنشر — بيروت لبنان  
الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٢ .

**عبد الرحمن بدوي :**

المثل العقلية الانلاطونية تقديم وتحقيق القاهرة سنة  
١٩٤٧ .

**عبد الرحمن بدوي :**

التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية .  
الطبعة الرابعة — دار العلم — بيروت لبنان سنة  
١٩٨٠ .

**عبد الرحمن بدوي :**

شخصيات قلقة في الاسلام .  
طبعة ثالثة — وكالة المطبوعات الكويت .

**عبد الرحمن بدوي :**

مختار الحكم ومحاسن الكلم لأبي الوفاء البشري ش  
فاثك — تحقيق عبد الرحمن بدوي المؤسسة العربية  
العربية للدراسات والنشر — بيروت سنة ١٩٨٠ م .

**علي ساسي النشار :**

نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام .  
منشأة المعارف — الاسكندرية سنة ١٩٦٢ م .

**علي ساسي النشار :**

مناهج البحث عند مفكري الاسلام ونقد المسلمين  
للناطق الارسطوطاليس — الاسكندرية سنة  
١٩٤٧ م .

عمر فسروخ :

اخوان الصفا — دار الكتاب العربي بيروت — سنة  
١٩٨١ .

ج . قسوالى :

مؤلفات ابن سينا .

دار المعارف سنة ١٩٥٢ م .

قطب الدين التسييرزاي :

شرح حكمة الاشراق .

السهروردي ، شهاب الدين :

الكتاب التذكاري لشيخ الاشراق .

الهيئة المصرية العامة للكتاب — القاهرة — سنة  
١٩٧٢ .

السهروردي ، شهاب الدين :

مصنفات شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي

السهروردي ، شهاب الدين :

مجموعة الحكمة الالهية .

نشرة كوربان المجلد الاول — التلويحات اللوحية  
استانبول مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ م .

**السهروردي ، شهاب الدين :**

مجموعة دوم ، المجموعة الثانية حكمة الاشراق -  
رسالة في اعتقاد الحكماء المغرية الغربية بترجمة  
ونشرة فارسية تحقيق ه . كوريان تهران ١٩٥٢ .

**السهروردي ، شهاب الدين :**

هياكل النور قدمه وحققه مع التعليقات د . محمد  
على ابو ريان - الطبعة الاولى المكتبة التجارية  
الكبرى مصر ١٩٥٧ .

**الشهرستاني :**

الملل والنحل طبعة ثانية تخريج محمد بن فتح الله  
بدران مكتبة الانجلو سنة ١٩٥٦ م .

**صدر الدين الشيرازي :**

الاسفار الاربعة .

**محمد عابد الجابري :**

نحن والتراث - المركز الثقافي العربي - الدار  
البيضاء - المغرب - طبعة ثانية ١٩٨٢ م .

**محمد عابد الجابري :**

تكوين العقل العربي .

دار الطليعة بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٥ .

**محمد علي أبو ريان :**

أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين  
السهروردي — دار النهضة العربية — بيروت سنة  
١٩٧٨ م .

**محمود قاسم :**

في النفس والعقل لفلاسفة الافريق والاسلام —  
القاهرة سنة ١٩٤٩ .

**نجيب بلدي :**

تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها — دار  
المعارف سنة ١٩٦٢ م .

## **BIBLIOGRAPHY**

**Aristotle :**

Metaphysica. ed.W.D. Ross.

**Aristotle :**

The Basis works of Aristotle ed. R. Mc Keon  
New York 12 ed 1941.

**Aristotle :**

Complete works edit by S.A. Smith and Sir  
W.D. Ross.

**Affifi :**

A.El., The influence of Hermetic Literature



on Moslem Thought. Bull. School of Oriental and African Studies. London 1951 Vol XIII Part 4 PP. 840 — 855.

*Badawi, A., :*

La Transmission de la philosophie Grecque au monde Arabe. Paris, Vrin 1966.

*Badawi, A., :*

Quelques figures et Thèmes de la philosophie Islamique. Paris Maisonneuve 1979.

*Corbin, H., :*

Avicenne et le récit visionnaire. Berg international, 1979.

Avicenna and the visionary Recital. Transl. by Trask New York 1961.

*Danielou :*

Philon d'Alexandrie. Paris 1958.

*Gardet :*

La Pensée religieuse d'Avicenne Paris. 1951.

***Festugière :***

O.P. La révélation d'Hermès Trismegiste.  
4 Vol. Gabalda. Paris 1944 — 1949.

***Jouquet :***

Trois études sur l'Hellénisme. Le Caire  
1944.

***Kraus. P. :***

Jabir Ibn Hayyan. 2, Vols. Imprimerie de  
l'institut Français d'Archéologie Orientale.  
Le Caire 1943.

***Oleary :***

De Lacy, How Greek Science Passed to the  
Arabs.

Routledge and Kegan Paul London. 1948.

***Platon :***

Œuvres Complètes. Paris Guillaume Budé  
13 tomes 1941.

**Peters F.E. :**

Aristotle and the Arabs New York University Press. 1968.

**Plotin :**

Ennéades Textes et trad. E. Brehier. 7 Vols.  
Paris Budé. 1924 — 1938.

**Runciman, St., :**

Le Manichéisme médiévale l'Hérésie dualiste  
dans Le Chrétianisme.  
Payot Paris 1949

**Scott. :**

Hermetica. Oxford 1924 — 1936.

**Nasr, Seyyed Hossein :**

An introduction to Islamic Cosmological  
Doctrines. Thames and Hudson 1978.

**Nasr, Seyyed Hossein :**

Islamic Studies. Essays on Law and Society.  
Librairie Liban Ried solh. Square Beirut.  
1967.

**Nasr, Seyyed Hossein :**

**Three Muslim Sages Cambridge Harvard  
University Press 1964.**

**Nock A.D. :**

**Corpus Hermeticum. Texte établi par Nocker  
traduit par J. Festugière. Paris Les belles  
Lettres 1945.**

**Ries, Julien ;**

**Gnosticisme et monde Hellenistique. Publica-  
tions de l'institut Orientale des Louvain 1982.**

**Walzer, R., :**

**Arabic Transmission of Greek Thought to  
Medieval Europe. Manchester University  
Press.**

**Walzer, R., :**

**Greek into Arabic Bruno cassirer. Oxford  
1962.**

## الفهرس

٢	مقدمة . . . . .
٧	نقل التراث اليونانى الى العالم العربى وأسبابه .
٢٩	رد الفعل وانكار الفلسفة . . . . .
٣٥	الدفاع عن الفلسفة عند ابن رشد . . . . .
	اهم قضايا الفلسفة الأرسطية فى العالم العربى
٤٣	الإسلامى . . . . .
	نظرة العقل الفعال وارتباطها بنظرية الفيض الإلهى
٥٥	عند الفارابى وابن سينا . . . . .
٦٥	الاتجاه الأفلاطونى فى العالم الإسلامى . . . . .
٧٣	دور الإسكندرية فى نقل التراث اليونانى . . . . .
	الروايات العربية عند انتقال مدرسة الإسكندرية الى
٨١	العالم العربى . . . . .
٨٩	عقائد الغنوصيين . . . . .
٩٨	الهرامسة وعقائدهم . . . . .
١١٥	تراث الأوائل واتجاه ابن سينا المشرقى . . . . .
١٣١	التراث الأفلاطونى عند شهاب الدين السهروردى . . . . .
١٤٥	المراجع . . . . .

رقم الايداع ١٩٩٥/١١١٢

---

الترقيم الحولى 5 — 4547 — 01 — ISBN 977

---

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب



تدور هذه الدراسة حول موقف الفكر الإسلامى من  
تراث اليونان فى العلم والفلسفة.

وأهم ما تهدف إليه هو بيان مدى قدرة الفكر  
الإسلامى فى عصوره المختلفة على انتقاء أو رفض  
ما فى تراث الآخرين من آراء وأفكار سادت الساحة  
الفكرية على مدى عصور ازدهار حضارة الإسلام،  
والبحث بعد ثمرة خبرة طويلة بفلسفة اليونان، وتراثها  
الفكرى، ويقدم الإجابة على تساؤلات الدارس القومى  
الذى لا يبقى الاغتراب فى ثقافة الآخر، بغير أن يحدد  
صلة هذه الثقافة بثقافته القومية.

---

### الكتاب القادم

إمارة الحيرة الجاهلية تاريخيا وحضاريا

د. عبد الفتاح عبد المحسن الشطى



To: [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com)